3 1761 09701448 4

Princip und Methode

der

Philosophie

mit besonderer Rücksicht

auf

Hegel und Schleiermacher

dargestellt

von

Dr. Leopold George.

Berlin, 1842.

Verlag von E. H. Schroeder.

Unter den Linden 23. im Jagorschen Hause.

f 2093

Upsala d. 29 Oktober 1842. F. G. Afzelius.

Princip und Methode

der

Philosophie

mit besonderer Rücksicht

auf

Hegel und Schleiermacher

dargestellt

von

Dr. Leopold George.

Berlin, 1842.
Verlag von E. H. Schroeder.
Unter den Linden 23. im Jagorschen Hause.

Philos
G34837pr

652431
2s. 2. 57

Vorwort.

Die allgemeine Gährung, in welcher sich das philoso-phische Bewußtsein heut zu Tage befindet, zeugt dafür, daß etwas Neues sich Bahn brechen will, indem das Alte den Geist nicht mehr befriedigt, und er die Schran-ken nicht dulden kann, die ihn mit den theuersten In-teressen des Lebens in Conflict bringen. Denn dahin ist es allerdings gekommen, daß die Philosophie von den verschiedensten Seiten her befehdet wird, und daß überall Steine zusammengetragen werden, um ihrem Leben ein Ende zu machen; aber dieser allgemeine Kampf gegen sie hat nicht entbrennen können ohne ihre eigne Schuld, indem sie selbst eingegriffen hat in die heiligsten Rechte, und die Verachtung, die sie gegen andre Gebiete bewie-sen, nun auf sie zurückfällt. Dem ist aber nicht dadurch

abzuhelfen, wie man meint, daß man sie zurückweis't in die engern Grenzen, die sie ungebührlich überschritten hat, sondern vielmehr nur so, daß sie selbst einen höhern Flug nimmt und einen Standpunkt einzunehmen sucht, auf welchem sie die andern nicht mehr beschränkt, und deshalb auch nicht mehr beschränkt wird, sondern sich frei bewegt, indem sie die Rechte und die Freiheit Aller anerkennt.

Ergiebt sich nun aber so der Standpunkt, auf welchem die neueste Philosophie stehen geblieben ist, als ein unbefriedigender, über welchen hinausgegangen werden muß, so darf er doch nicht beiseite gelassen und bloß aufgegeben werden, sondern der Weg führt nur über ihn hinaus weiter fort. Er muß selbst in seiner ganzen Bedeutung erkannt und gewürdigt werden, um sicher zu sein, daß man nicht von der Höhe, auf welcher das Bewußtsein schon angelangt war, vielmehr herabfalle, anstatt höher hinaufzusteigen, und daß man nicht etwa einzelne Auswüchse abschneide, und damit glaube das Ganze vernichtet zu haben. Deshalb ist denn die Foderung gerecht, daß jede Polemik gegen das System, nicht gegen Einzelnes sich wende, sondern an der Wurzel beginne und die Methode angreife, auf welcher die ganze Philosophie ruht. Dies aber wird selbst nur mit rechtem Erfolge geschehen können, wenn man dieselbe nicht von einem fremdartigen Standpunkte aus betrachtet, sondern sich

mitten in sie hinein stellt, um sie aus sich selbst heraus zu widerlegen.

Die Hegelsche Methode beruht aber auf jener Dialektik, vermöge welcher jeder Begriff eine Negation hervorruft, durch welche er sich als einseitig ausweis't und über sich hinausgeführt wird; das System wird daher nur wahrhaft widerlegt werden können, wenn auch an ihm eine solche Negation sich herausstellt und als in der Methode selbst schon begründet aufgewiesen wird. Dieser reine Gegensatz gegen das Hegelsche System ist aber schon da, und wir glauben ihn in der Schleiermacherschen Methode und der darauf sich erbauenden Richtung der Philosophie entdeckt und seiner ganzen Schärfe nach dargestellt zu haben. Freilich ist die Bedeutung, die Schleiermacher auch als Philosoph hat, bisher nicht recht erkannt oder vielmehr verkannt worden, man hat nur seine Verdienste um die Reorganisation der Theologie gewürdigt, und seine Philosophie erst beachtet, um daraus seinen Standpunkt in jener aufzuklären, aber je mehr sein philosophischer Nachlaß das Gemeingut Aller werden wird, desto mehr wird auch hier die höchste Anerkennung ihm nicht versagt werden dürfen. Ich glaube, in diesen Untersuchungen, indem ich ihm diese hohe Stellung neben dem Heros der neuesten Philosophie vindicirte, so viel an mir ist, dazu beigetragen und dadurch die tiefe Verehrung an den Tag gelegt zu haben, die mich an den geliebten

Lehrer fesselt, durch den ich zuerst in die Tiefen der Philosophie eingeführt wurde.

Aber diese hohe Verehrung hat mich nicht verblenden können gegen die Einseitigkeit, in der er, der Hegelschen Philosophie gegenüber, befangen ist. Hat Schleiermacher seine große Bedeutung im geraden Gegensatz zu Hegel, so stehen auch beide in ihren Verdiensten um die Wissenschaft gleich, und der höchste Dank, den man gegen sie abtragen kann, ist der, beide Einseitigkeiten aufzuheben und in einer höhern Einheit zu vermitteln. Diese Vermittelung ist es aber auch, zu welcher die ganze Richtung der Zeit hinzustreben scheint. Freilich aber giebt es auch eine falsche Vermittelung, die der wahren gewöhnlich voranzugehen pflegt, und diese ist es, welche in der Gegenwart um die Herrschaft streitet. Beruhen nämlich die Gegensätze auf den Einseitigkeiten, so liegt es in der Natur der Sache, daß diese zuerst erfaßt werden und sich gegenseitig durchdringen, wodurch aber gerade nur das Unwahre in seiner ganzen Nacktheit herausgestellt wird und der wahre Kern völlig verloren geht. Diese Richtung stellt sich dar in den Schülern beider Männer, welche die äußersten Consequenzen ziehen, deren negative Alles vernichtende Tendenz alle tieferen Gemüther in Aufruhr bringen muß, und die natürlich von allen wahren Verehrern jener Heroen mit Abscheu zurückgewiesen wird. Aber möge man nur nicht die Verantwortlichkeit für diese Extreme

einander aufbürden, und die Gehässigkeiten, die man selbst flieht und von sich abwehrt, den Andern zuschieben. Vielmehr muß die Thätigkeit Aller, denen die Wahrheit etwas Heiliges ist, mit der größesten Energie darauf gerichtet sein, die Unwahrheit zu bekämpfen und in diesem gerechten Kampfe das völlig abzulegen, was sie noch mit jener verbindet. Dann wird die wahre Vermittelung erreicht werden, die nur das Lautere und Reine in beiden Gegensätzen auffaßt und sich aneignet, und dadurch zu einer höhern Stufe im Bewußtsein der Wahrheit erhebt. Dies ist mein Streben in den vorliegenden Untersuchungen gewesen; möchte ich wenigstens in Etwas das hohe Ziel erreicht haben, das mir vorschwebte und welches auch nur aufgezeigt zu haben gewiß von Bedeutung für den Fortschritt der Philosophie sein muß.

Damit hat aber vorliegende Schrift sich überhaupt die allgemeinere Aufgabe gestellt, das Princip und die Methode zu suchen, mit welcher sicher ein System der Philosophie aufgeführt werden könne. Hegel glaubte die absolute Methode zu besitzen und gebrauchte sie als solche, ohne weiter einen Beweis dafür zu führen als die Aufstellung des Systems selbst nach derselben; aber daß ein System sich wirklich aufbauen läßt nach einer bestimmten Methode, ist noch nicht der Beweis für die Richtigkeit derselben, vielmehr zieht die unrichtige und einseitige Methode auch die Unrichtigkeit und Einseitigkeit des Systems

nach sich. Deshalb war es von Wichtigkeit, durch besondere Untersuchungen über das Wesen der philosophischen Methode ein festes Fundament zu gewinnen, das fähig wäre, sich eine allgemeinere Anerkennung zu erwerben, damit dann, nachdem man sich über den Grundbau geeinigt, auch das weitere Gebäude ohne bedeutenden Widerspruch mit größerer Festigkeit vollendet werden könne. Diese Methode übergiebt der Verfasser hiemit einer gerechten Beurtheilung Aller, die auf dem Gebiete der Philosophie eine Stimme haben, indem er der festen Ueberzeugung ist, daß der Widerspruch wie die Beistimmung der Wahrheit förderlich sein wird.

Berlin, den 17. August 1842.

Der Verfasser.

Die ganze alte Philosophie hatte die Richtung auf die Principien der Dinge und des Wissens von ihnen; es kam ihr nicht sowohl darauf an, den ganzen Inhalt der Wahrheit zu entwickeln, als überhaupt erst zu bestimmen, was Wahrheit sei, im Gegensatz zu allem Schein. Dies konnte nicht erreicht werden, wenn man nicht eine Urwahrheit auffand, von welcher jede einzelne abgeleitet werden könnte, und an der alles, was sich als Wahrheit gäbe, seine Bewährung finden müßte. Nachdem man dieses Princip zuerst in der Objectivität der Natur gesucht und hier alle Stadien durchlaufen hatte, machten die Sophisten dieser Richtung ein Ende, indem sie die Subjectivität des Menschen als das Maaß aller Dinge aufzeigten, und in ihrer Skepsis die Unmöglichkeit einer nur von außen gegebenen Wahrheit geltend machten. Damit war dann freilich nicht, wie sie geglaubt hatten, die Wahrheit überhaupt aufgehoben, sondern nur die Andeutung gegeben, daß man sie anderswo aufsuchen müsse, nämlich eben im Menschen, in der Sittlichkeit, und die Sokratische Schule ging nun darauf aus, indem sie die Tugend zum Princip machte, zu bestimmen, was sie ihrem wahren Grunde nach sei, und wie Alles nur in der Beziehung auf sie Bedeutung habe. Ueber die Einseitigkeit beider Richtungen hinaus, erhob sich Platon zur Erkenntniß

des Absoluten, als des wahren Princips sowohl der Natur als des Sittlichen, und damit war das Höchste erreicht, was nach dieser Seite erstrebt werden konnte.

Die Wissenschaft wandte sich nun von der Erkenntniß des Princips der Dinge zu der Frage, wie wir zum Wissen derselben gelangen; Plato hatte die Dialektik nur als Kunst besessen und geübt, noch auf rein mythische Weise hatte er das ewige Sein der göttlichen Ideen in der menschlichen Vernunft und alles Erkennen nur als Erinnerung derselben behauptet; Aristoteles begann nun zuerst die wirkliche Bildung derselben nachzuweisen und damit die Principien des Wissens zu entwickeln, eine Tendenz, welche wir in der ganzen weiteren Entwickelung der alten Philosophie beibehalten sehen, bis sie endlich in jenen Skepticismus ausläuft, der, die Möglichkeit des Wissens läugnend, mit der Wahrscheinlichkeit sich zufrieden giebt. Aber auch hier war bei diesem nur negativen Resultate nicht stehen zu bleiben, vielmehr wies diese Skepsis, wie immer, nur auf einen neuen, höheren Aufschwung hin, den die Philosophie durch die Neuplatoniker nahm, welche erkannten, daß alle wirkliche Wahrheit nicht aus dem endlichen Verstande hervorgehen könne, sondern nur durch Offenbarung des Absoluten gewonnen werde. Wie Plato einst alle Wahrheit der Dinge in dem Absoluten fand, so war jetzt das Absolute auch als die Quelle alles Wissens der Wahrheit aufgezeigt, und damit das Ziel erreicht, welches der alten Philosophie gesteckt war.

Ein Bedürfniß wird nie gefühlt, ohne daß die Mittel zur Befriedigung desselben gegeben sind; so war auch die Offenbarung, auf welche die Neuplatoniker alles Wissen zurückführen zu müssen glaubten, gleichzeitig schon wirklich gegeben in dem Christenthum, das bereits in allen Theilen des

römischen Reichs feste Wurzel geschlagen, und seine weltüberwindende Kraft immer mehr zu beweisen anfing. In ihm war die bisher verborgene Wahrheit für alle Zeiten aufgedeckt und in den heiligen Büchern für Jeden, der sich zu ihr hingezogen fühlte, niedergelegt, es galt daher nicht mehr, sie zu suchen und aufzufinden, sondern nur, sich ihr hinzugeben; aber der Mensch wollte dies göttliche Geschenk nicht so ohne Weiteres annehmen, er wollte sich desselben auch würdig machen, und fand nun in sich den Drang, die so gegebene Wahrheit aus seinem eignen Geiste auf's neue zu erzeugen, und dadurch den Glauben an dieselbe zu einem Wissen von ihr zu erheben.

Hiemit nahm die Wissenschaft eine ganz neue Richtung, nämlich die auf die Methode, wo sie es nicht mehr mit dem Grunde der Wahrheit selbst zu thun hatte, sondern auf die richtige Ableitung derselben ausging. In dieser Beziehung hat die Methode eine zwiefache Aufgabe, einmal den richtigen Fortschritt zu bewirken, um aus einem Gegebenen ein Neues zu entwickeln, und sodann das so Gefundene zu ordnen und den Zusammenhang desselben aufzuweisen. Dies Ziel war der Scholastik des Mittelalters gestellt, und sie suchte es auf dem doppelten Wege zu erreichen, daß sie einerseits den von der Kirche überlieferten Glaubensinhalt zu beweisen unternahm, andrerseits durch scharfe Sonderungen die Begriffe näher zu bestimmen und den ganzen Reichthum in dem Gebiete der Wahrheit zusammenzustellen und durch Eintheilungen übersichtlich zu machen suchte. Je einseitiger aber nun die Richtung auf die Methode verfolgt wurde, desto mehr zeigte sich, daß sie als solche dem Inhalte fremd ist und von der Wirklichkeit zu den leersten Abstractionen des Verstandes abführt, weshalb denn auch nothwen-

dig der Nominalismus den Sieg über den Realismus davon trug. Es stellte sich deutlich heraus, daß man auf diese Weise Alles zu beweisen im Stande wäre, je nachdem man von diesen oder jenen selbstgemachten Prämissen ausging, in denen schon der ganze Gehalt des zu Beweisenden enthalten war, und daß somit darin kein Kriterium für die Wahrheit des Erkennens enthalten sei. Die in's unendlich Kleine gehenden Unterscheidungen und Theilungen der Begriffe waren eben so viele Beweise der Willkür, mit welcher der Verstand in die leer gemachten Vorstellungen einen selbstgeschaffenen Inhalt hineinlegen wollte und damit den in der Wirklichkeit gegebenen Zusammenhang nur zerriß und zersplitterte, statt die innere Verknüpfung desselben aufzufinden.

So hatte die Scholastik mit allen ihren subtilen Distinctionen und ihren weit entwickelten Folgerungen vergeblich die Wahrheit zu erhaschen gesucht, sondern nur immer weiter und weiter sich davon entfernt. Vom kirchlichen Glauben war sie ausgegangen, und ihn zu stützen durch ein selbstständiges Gebiet des Erkennens war ihr Ziel; aber mit der dadurch geübten und entfesselten Kraft des Verstandes war das Fundament selbst zerstört und Alles wieder dem Zweifel Preis gegeben worden. Kein Wunder, daß sich der menschliche Geist von dem so in Verruf gekommenen Gebiete abwandte und auf einem andern Wege einen neuen Inhalt zu erlangen strebte, an dem es sich mehr zu verlohnen schien, alle Kräfte zu setzen. Seitdem Bako von Verulam in den Geheimnissen der Natur ein neues würdigeres Feld der Erkenntniß aufschloß, war der bisherigen Richtung ein Ziel gesetzt; denn hier war mit der bloßen Methode nichts anzufangen. Der Macht der Wirklichkeit gegenüber mußten die leeren Abstractionen des Verstandes in ihrer ganzen Dürftigkeit er-

scheinen, es galt nun in die Werkstätte der Natur einzutreten und in angestrengter, mühevoller Arbeit ihre Kräfte ihr zu entlocken und sich die Herrschaft über dieselben Schritt für Schritt zu erkämpfen. Dadurch wurde ein neuer gewaltiger Inhalt zu Tage gefördert, vor welchem sich zunächst der menschliche Verstand zu demüthigen hatte, der aber auch nothwendig dem Wissensdrange des Geistes neue Nahrung geben mußte, um in die tiefsten Tiefen dieses riesenhaften Organismus einzudringen und ihn der Macht des Gedankens zu unterwerfen.

So aber schien man wieder auf den Anfang zurückgewiesen, es schien von neuem die Aufgabe gestellt, die Wissenschaft zu begründen, es galt, von neuem die Principien der Philosophie zu suchen. Doch nicht hatte sie den Jahrhunderte langen Weg vollbracht, um wiederum von vorn anzufangen. Das Princip, das gefunden werden sollte, konnte nicht, wie es in der alten Philosophie gewesen war, allein das Ziel sein, der Punkt, bei dem man ausruhen durfte, wenn man bei ihm angekommen war, sondern es sollte gerade nur der Anfang einer Entwickelung sein, von dem aus man vermittelst der wahren Methode den ganzen Inhalt des Wissens abzuleiten im Stande wäre. Dies aber ist das *System*, und darin ist die Aufgabe bezeichnet, die der neuern Philosophie nunmehr gestellt ist, das wahre System zu suchen und das Denken in diesem zur Ruhe kommen zu lassen. Nicht mehr bloß von einem irgend wie gegebenen Inhalte aus zu dem einen nothwendigen Principe hinzustreben, oder von einem zufälligen Anfangspunkte aus neuen Inhalt sich zu erwerben ist jetzt der Zweck des Denkens; die Philosophie hat die gigantische Arbeit über sich genommen, sich den nothwendigen Stützpunkt zu schaffen, wo sie den allgewaltigen Hebel ihrer Methode einsetzen könnte, um da-

mit den unendlichen Stoff des Wissens zu bewältigen, jeden Baustein an seine Stelle zu rücken und zu einem in sich festen Gebäude zusammen zu fügen, in welchem jedes Einzelne durch das andre und das Ganze gehalten und getragen wird.

In dem System aber ist Princip und Methode nicht mehr etwas einander Gleichgültiges, sondern beide stehen in der innigsten Verknüpfung, ja eins ist nur die Kehrseite des andern. Das Princip schließt die Methode schon in sich, wie der Keim die Pflanze, die sich aus ihm entwickeln soll, und die Methode ist nicht bloß eine Leiter, die man an das Princip wie an eine Scheuer anlegt, um sie ihres Inhalts zu entleeren, und die damit auch bei jedem andern auf gleiche Weise angewendet werden könnte, sondern sie ist die innere Entfaltung des Princips selbst, so daß in dem ganzen geschlossenen System nichts anderes zur Erscheinung kommt, als was der Möglichkeit nach in dem ersten Anfangspunkt schon enthalten ist. Damit hängt dann natürlich auch die Foderung zusammen, die an das Denken gemacht wird, jede Willkür abzuschneiden, und sich mit aller Selbstverläugnung in die Sache selbst zu versenken und diese gleichsam für sich denken zu lassen. Diese Foderung hat die Zeit selbst aufgestellt, die neuesten Systeme der Philosophie haben sie mit dem bestimmtesten Bewußtsein erkannt, es fragt sich nur, wie sie derselben treu geblieben und wie weit sie das sich selbst gestellte Ziel erreicht haben? In der Beantwortung dieser Frage muß der Schlüssel für das wahre Verständniß und die richtige Beurtheilung ihres Philosophirens liegen.

Aber mit der Frage nach dem wahren Princip und der richtigen Methode verknüpft sich auch zugleich eine andere, welche ebenfalls die neuere Philosophie charakterisirt, die

nämlich, wie das Denken überhaupt zu seinem Inhalt gelange, was der Inhalt desselben sei und welche Grenzen es in dieser Beziehung anzuerkennen habe. Diese ist eigentlich von der Hauptfrage nicht verschieden; denn mit dem Princip ist man schon in dem Inhalte drin, und mit der Methode ist auch das Mittel gegeben, ihn sich anzueignen, das durch sie geschaffene System aber zieht von selbst die Grenzen um das Gefundene, außer welchem es nichts mehr seinem Gebiete Angehöriges anerkennt. Damit ist aber die Wichtigkeit einer selbstständigen Untersuchung über das wahre Princip und die eigenthümliche Methode der Philosophie dargelegt, um durch dieselbe ein in sich abgeschlossenes System der Wahrheit anzubahnen, in dem alle früher vereinzelten, im Gegensatze streitenden Kräfte sich versöhnen und zu gemeinsamen Fortschritte sich vereinigen könnten. Kant sah mit Betrübniß, wie in allen andern Wissenschaften, Alle, des einen Ziels sich bewußt, in gleichem Anlaufe dasselbe zu erringen suchen, und wie in ihnen, indem jeder einen Theil des Geschäfts übernimmt, durch die Theilung der Arbeit Großes und Gewaltiges erreicht wird, während in der Philosophie Alles streitig ist und der Wegweiser mangelt, der in der Wüste die festen Orte bezeichnen möchte. Seine Kritik sollte daher das Feld durchmessen und feste Punkte abgrenzen, um die man sich vereinigen könnte. Aber die willkürlich gesteckten Grenzen hat der Geist nicht innehalten wollen, in seiner entfesselten Kraft hat er einen hemmenden Pfahl nach dem andern ausgerissen, um in um so kühnerem Fluge alle Grenzen hinter sich zu lassen; da sind denn die Bahnen um so weiter aus einander gegangen und die Geister können sich nicht wiederfinden in der unendlichen Weite. Und dennoch muß es ein Ziel geben, in dem der menschliche Geist zur Ruhe kommen kann, und einen Weg, auf dem es zu erreichen

ist, und in welchem alle, auch die verschiedensten Bahnen zusammentreffen müssen. Wie sollte es also nicht die erhabenste und edelste Aufgabe sein, die das Denken immer von neuem wieder aufnimmt, beides aufzusuchen und an die Lösung dieses Grundproblems alle Kraft und Anstrengung zu setzen, wäre es auch nur auf die Hoffnung hin, dasselbe in größerer Bestimmtheit hinzustellen und dadurch zu immer neuer Kraftentwickelung aufzufodern!

Das Princip der Philosophie.

Jede Wissenschaft leidet an der Schwierigkeit, einen Anfang zu gewinnen, da die ganze Entwickelung von diesem Anfange abhängig ist, derselbe aber doch der Wissenschaft gemäß genommen werden soll; er setzt so diese als schon gewußt voraus, und doch kann sie nur aus ihm entstehen. Dies führt darauf, daß überhaupt kein absoluter Anfang zu machen ist, vielmehr immer schon an Gegebenes angeknüpft werden muß. Bei jeder andern Wissenschaft ist es nun immer möglich, sie an die ihr verwandte anzulehnen und zuletzt sich auf die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie, zu berufen, die für die einzelne einen bestimmten Ort in ihrem Systeme haben muß. Wie steht es nun aber mit dieser selbst? In ihrem Begriffe liegt es, alles Wissen in sich zu schließen und aus sich zu produciren, sie kann also außer ihr keines setzen, durch welches sie sich begründen könnte, sondern, wenn sie sich nicht von vorn herein aufgeben will, muß sie ganz voraussezzungslos beginnen, und einen Begriff an die Spitze stellen, der, an und für sich gewiß und von Allen zugestanden, keiner weitern Begründung bedarf.

Andrerseits aber kann doch auch die Philosophie nicht absolut beginnen, sie schließt sich vielmehr immer schon an ein gegebenes Denken an und setzt dieses voraus. Nicht allein entwickelt sie sich, wie jede Wissenschaft, in der Zeit auf eine geschichtliche Weise, und ruht daher auf den Schultern der Vergangenheit, sondern auch in jedem Einzelnen knüpft sie nur an ein mehr oder minder verworrenes empirisches Wissen an; wie also soll sie unter allen diesen Voraussetzungen zu einem voraussetzungslosen Anfange gelangen? Ja, sehen wir näher zu, so scheint diese Foderung an sich schon einen unvermeidlichen Widerspruch in sich zu tragen; nicht allein, daß wir uns, ehe wir an's Philosophiren gehen, immer schon in einem lange fortgesetzten Denkprocesse befinden, wodurch der Realität nach ein absoluter Anfang unmöglich gemacht wird, die Aufgabe der Voraussetzungslosigkeit besteht nicht blos darin, rein von vorn zu beginnen und gar nichts vor sich zu haben, sondern es liegt in ihr auch der positive Sinn, mit Bewußtsein jede unwahre Voraussetzung auszuschließen, da sonst der willkürliche Anfang selbst schon eine solche in sich enthalten könnte. Hiemit aber führt die Foderung einer absoluten Voraussetzungslosigkeit selbst auf die Nothwendigkeit eines Denkens, das jenem als Voraussetzung vorhergehen muß. Auf dieser Spitze angelangt, ergiebt sich aber sogleich auch die Auflösung des scheinbaren Widerspruches. Wird die Aufgabe nur so negativ gefaßt, daß sie jedes vorhergegangene Denken ausschließt, so ist sie nicht nur eine unmöglich zu realisirende, sondern auch eine in sich widersinnige, vielmehr kann sie nur verlangen, daß das vorangehende Denken zum Bewußtsein über die möglichen Voraussetzungen gelange und dieselben als unhaltbare aufzeige und negire. In dieser Hinsicht also setzt die Philosophie schon

eine gewaltige Arbeit des Denkens voraus, das sich abgemüht haben muß mit dem schweren Stoff, um zuletzt zu der Einsicht zu gelangen, wie es mit demselben in dieser Gestalt nichts ist. Das Resultat dieser Arbeit ist dann die reine Wissenschaft des Zweifels, der Skepticismus, der mit Bewußtsein allen leeren Voraussetzungen ein Ende macht, und damit der wahren Wissenschaft die Bahn bricht.

Der Begriff des Zweifels wird zwar häufig in einem Sinne genommen, in welchem er sich muthwillig jeder Erkenntniß entgegensetzt und dann auf einer sittlichen Corruption beruht. Es ist einerseits die Schwäche, welche in dem Fehlschlagen eigner einzelner Gedankenproductionen an der Gewinnung der Wahrheit überhaupt verzweifelt, und so alles Denkens sich lieber begiebt und mit der Gedankenlosigkeit sich befriedigt, oder es ist andrerseits das Zurückschrecken vor der Wahrheit, welche sich mit der eignen Selbstsucht nicht verträgt, die daher gern die Augen so viel wie möglich vor ihr verschließen möchte und in dem Taumel des Zweifels sich selbst den Weg zur Besinnung versperrt. Von dieser Art des Skepticismus kann hier nicht die Rede sein, wo derselbe einen wissenschaftlichen Standpunkt und nothwendigen Durchgangspunkt zum wahren Wissen bezeichnen soll. In diesem Sinne ist er mit der vollsten Kraft seines Denkens auf die Wahrheit gerichtet und kämpft nur gegen die Verunstaltungen und Einseitigkeiten derselben an, indem er die Widersprüche in dem unvollkommenen Denken nachweist und den Schein des Wissens aufdeckt. So ist er zunächst reine Kritik, welche, im tiefsten Innern des Bewußtseins das Bild der Wahrheit tragend, es in den einzelnen Erscheinungen nur verzerrt wiederfindet und daher von denselben sich abwendet. Aber indem diese selbst in sich nur ein Bild, nicht

den bestimmten Begriff hat, bringt sie es immer nur zu dem negativen Resultat, wohl zu erkennen, was die Wahrheit nicht ist; was sie ist, bleibt ihr dagegen stets verborgen, und so beruhigt sie sich dann bei diesem Aufzeigen der Widersprüche und giebt das Finden des Ziels auf. Da kommt dann der Skepticismus zuletzt zu dem Extrem, daß er selbst, an der Möglichkeit des Erkennens der Wahrheit verzweifelnd, behauptet, wie auch sein eigner Satz, daß die Wahrheit nicht erkennbar sei, nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könne, und es hilft dann nichts, ihm seinen innern Widerspruch, zu dem er so gelange, vorzuhalten, da er von demselben eben so überzeugt ist, und nur die Möglichkeit läugnet, über denselben hinaus zu gelangen. Er ist damit nur in seiner eignen Consequenz und kann sich nicht dadurch widerlegt finden; die einzige Widerlegung ist nur die wirkliche Aufstellung eines Systems, gegen das er nichts einzuwenden vermag, weil es mit Nothwendigkeit sich ableitet von einem ersten Begriff, der von der Art ist, daß an ihm seine Waffen sich abstumpfen und seine Macht sich bricht.

Von dem bisher Gesagten aus begreift sich die Foderung, die häufig aufgestellt worden ist, daß die Wissenschaft mit dem Zweifel selbst anzufangen habe. Soll dies so viel heißen, daß sie ihn mit sich hinübernehmen müsse, um gleichsam an ihm eine immerwährende Cautel zu haben gegen das Eindringen unbefugter Voraussetzungen und falscher, unberechtigter Gedanken, so hat die Wissenschaft damit noch nicht ihren eigenthümlichen Boden gewonnen, auf dem sie sich, keiner andern als ihrer eignen Macht vertrauend, frei bewegen kann; sie ist dann immer noch in den Fesseln des Zweifels, von dessen Kritik sie sich in die rechten Bahnen leiten lassen will, ohne zu bedenken, daß sie damit wieder in das

Gebiet desselben zurückfällt, anstatt sich in eine Sphäre zu erheben, zu welcher seine Macht nicht hinanreicht. Nicht die Wahrheit ist ihr eigentliches Ziel, auf das sie geraden Weges muthig losgeht, sondern immerwährend weicht sie nach beiden Seiten aus, um gegen die Unwahrheit ihre Schläge zu führen, und Bollwerke und Dämme gegen den Irrthum aufzuwerfen. Aber damit versplittert sie nur ihre Kräfte und verliert das wahre Ziel aus dem Gesichte. Die feindlichen Mächte versperren auch hier nicht die grade Straße, sondern, nur seitwärts lauernd, überfallen sie Jeden, der vom rechten Wege abkommt, und zwingen ihn zu einem Kampfe, der, wenn auch der Sieg nicht zweifelhaft bleiben sollte, doch den ununterbrochenen Fortschritt hemmt. Dadurch vorsichtig gemacht, stellt sie dann nach allen Seiten Wachen aus, und markirt das sichere Gebiet durch Grenzpfähle und Wegweiser; aber in dieser Thätigkeit, die gerade senkrecht auf die eigentliche wahre Richtung der Bewegung steht, bleibt ihr der Gegenstand, der erreicht werden soll, ewig fern. Sie weiß wohl, daß es einen solchen giebt, ja daß die Bahn, die sie ebnet, auch am Ende zu demselben führt, aber sie schaut ihn nie, weil ihr Blick immer nach einer andern Seite gekehrt sein muß. Ihr Thun ist ganz löblich und für die Vorbereitungen von großer Wichtigkeit, aber es steht nur im Dienste eines Höheren, der hernach frei und ungehindert die Heerstraße betritt, und sicher vor aller Gefahr, ohne seitwärts zu blicken, fortschreitet.

Eben so wenig führt es aber zum Ziel, wenn man zwar den geraden Weg verfolgt, aber den Zweifel als hemmende Last mit sich nimmt, wo er dann die ursprüngliche Kraft neutralisirt und die Bewegung so verringert wird, daß der Endpunkt, in unendlicher Ferne liegend, nie wirklich erreicht

werden kann. Dies geschieht, wenn der Zweifel an die Spitze gestellt und die ganze Macht der Wissenschaft darauf verwendet wird, ihn zu bewältigen.

Die ganze Reihe der geschichtlich fortschreitenden Wissenschaft ist ein Bild dieser Bewegung. In ihr entstehen und vergehen die Systeme, indem jedes neue eine Kritik der vorhergehenden ist, mit dem Zweifel gegen das letzte beginnt, und mit erneuerter Kraftanstrengung über denselben hinauszukommen sucht. Aber wie fest auch das neue Gebäude aufgeführt werden möge, die Kraft des Zweifels wächst mit dem Ausbau desselben, und es erliegt zuletzt ebenfalls dem Andringen der zerstörenden Gewalten. In diesem Proceß hat die Wissenschaft ihr Werden, sie entwickelt sich immer reicher und kräftiger, sie bringt auch bleibenden Inhalt zu Tage, aber die Gestaltung ändert sich auch eben so schnell, und von einem absoluten Erfassen der Wahrheit kann auf keinem Punkte die Rede sein. Hier war es nun ein genialer Gedanke Hegels, diesen Proceß der Geschichte selbst zu dem seines Systems zu machen, und damit den in der Wirklichkeit langsamen Fortschritt in seinem Denken zu beschleunigen, so daß es in Beziehung auf alles Vorherige die Nothwendigkeit dieser Gestaltungen aufzuzeigen im Stande wäre, und auf diese Weise selbst eine begreifende Darstellung aller frühern Philosopheme in sich enthielte, in Beziehung auf die Zukunft aber den ferneren Verlauf anticipirte, und so in einer großartigen Construction die ganze Entwickelung der Geschichte in sich aufnähme, um am Ende das Ziel selbst absolut zu erreichen.

So begann die neueste Philosophie ihre Ableitung mit dem vollkommenen Zweifel, stellte einen Begriff nach dem andern ihm entgegen, um immer wieder einen nach dem an-

dern ihm Preis zu geben, bis zuletzt sich ein Begriff ergäbe, gegen den der Zweifel nicht mehr aufzukommen vermöchte. Aber daß ein solcher je zu finden sei bei einem solchen Verfahren, muß an und für sich höchst unwahrscheinlich erscheinen; denn der Zweifel wächst gleichmäßig mit der fortschreitenden Macht des Denkens, wie sollte es einen Schlußpunkt geben, wo derselbe überwunden wäre? Der Weltgeist mit seiner negirenden Kraft schreitet ohne Ende fort, wie sollte der einzelne Geist, wenn er sich in seine Macht begiebt, das Ende erreichen? Seine endliche Kraft ermattet zuletzt, und er kann nicht mehr den folgenden Zweifel denken, der auch den letzten Begriff wie alle frühern aufzulösen bestimmt ist. Bemerkt er ihn so nicht, so kann er zwar glauben, am Endziele angelangt zu sein, aber er sieht nur sein eignes System für dieses an, und der Zweifel, der damit außerhalb desselben auftritt, vernichtet es, wie alle frühern. Und wollte man nun weiter auf der angefangenen Bahn fortschreiten und den Kampf mit neuer Kraft aufnehmen, um auch die neuen Zweifel zu überwinden, so würde man sich allmälig allerdings dem Ziele immer mehr nähern, aber der Gegenstand, den man dort erwartet, bliebe doch ewig verborgen. Denn wie bei dem früher gezeichneten Standpunkte der Blick immer zur Seite gerichtet war, so schaut er hier nur rückwärts, und sieht nichts als den zurückgelegten Weg, aber nicht das Ziel; und selbst am Ziele angekommen, würde er nur auf sein eignes Fahrzeug hinstarren, anstatt umzulenken und in die Pforte des Heiligthums einzugehen, in dem erst der wahre Gegenstand seiner Sehnsucht zu finden ist.

Dies ist aber die nothwendige Folge, wenn der Zweifel als solcher in das System hineingenommen wird. Die Philosophie setzt ihn voraus, aber mit ihrem ersten Begriffe

muß sie schon über ihn hinaus sein, ihre ganze Entwickelung muß in dem Gebiete der Wahrheit stehen und damit der ganze Verlauf über allen Zweifel erhaben sein. Deshalb muß sie nicht, wie der erste Standpunkt, bei jedem Schritt in Furcht sein, daß die Unwahrheit eindringen möchte, und sich erschöpfen in Aufstellung von Cautelen und Kriterien, die nur Negationen, keine Positionen geben, durch welche man der Wahrheit näher käme, aber auch eben so wenig sich in Kampf mit ihm einlassen, um ihren Inhalt als Beute ihm zu entreißen, sondern ein Gebiet suchen, welches von Anfang an vor seinen Angriffen sicher gestellt und seiner vernichtenden Gewalt entzogen ist. Die Mathematik hat nur diese Evidenz, weil sie den Zweifel gar nicht aufkommen läßt und somit eigentlich nichts von ihm weiß; auch die Philosophie kann nur zu derselben Klarheit und Bestimmtheit des Wissens gelangen, wenn sie in ihrem Gebiete ihm kein Feld mehr einräumt und die Möglichkeit desselben vergessen läßt.

Doch ehe wir nun selbst ein solches Princip, das über den Zweifel hinaus ist, aufzufinden versuchen, müssen wir noch näher den Ausgangspunkt des Hegelschen Systems in's Auge fassen, um daran zu sehen, wie in demselben der Zweifel nicht überwunden, sondern selbst zum absoluten Anfange gemacht wird.

Keiner fühlte mehr als Hegel die Aufgabe der Philosophie, rein voraussetzungslos zu beginnen, und daher einen Begriff an die Spitze zu stellen, der, an sich evident, keiner weitern Begründung bedürfe. Ein solcher Begriff konnte aber eben deshalb keinen Inhalt enthalten, da jeder Inhalt eine Ableitung erfordert hätte; es sollte daher mit einem ganz Inhaltslosen, durchaus Leeren angefangen werden, und als solches stellte sich das abstracte reine Sein dar. In

diesem Fehlgriff, läßt sich behaupten, ist die Wurzel der Krankheit, die das ganze System drückt. Hegel hat zuerst mit der größesten Energie die Unwahrheit der abstracten Begriffe aufgezeigt und eine Kluft befestigt zwischen dem abstracten Denken des Verstandes und dem speculativen der Vernunft, dennoch beginnt er mit der abstractesten aller Vorstellungen, und dadurch wird der ganzen Wissenschaft das Geschäft auferlegt, die an den Anfang gestellte Abstraction zu bekämpfen, allmälig immer mehr und mehr Inhalt hineinzulegen und so zu immer concreteren Begriffen zu gelangen. Damit aber steht die ganze Wissenschaft eigentlich außerhalb des Gebietes des eigentlichen Wissens in dem wahren Sinne des Wortes, den der Meister selbst bestimmt genug aufgestellt hat; denn höchstens der letzte Begriff, in welchem alle Abstraction aufgehoben ist, entspricht vollkommen der Foderung, dieser aber ist nichts Anderes, als der Standpunkt des Systems selbst, in dem alle frühern Begriffe als unwahr vernichtet und aufgehoben sind, der also keinen andern Inhalt hat, als diese Reihe der allmälig verschwindenden Abstractionen.

Was aber ist nun näher der Charakter des Abstracten? Je mehr ich von den unterscheidenden Merkmalen der Dinge absehe und nur die gemeinsamen in die Anschauung mit aufnehme, desto mehr geht der eigenthümliche Inhalt verloren, die Prädicate, die ihm beigelegt werden können, werden immer geringer, bis endlich in dem abstractesten Begriffe des Seins alle Prädicate überhaupt aufhören und das reine Subject übrig bleibt. Nun aber liegt die ganze Kraft des Zweifels in seinem Gegensatze gegen das Urtheil, mit der Aufhebung aller Prädicate und der Aufstellung eines reinen Begriffs, von dem kein Urtheil gebildet werden kann, ist daher dem Zweifel aller Boden genommen und es scheint hiemit

der Foderung vollkommen genügt, mit einem Begriffeanzufangen, gegen den der Zweifel nichts mehr vermag, und der deshalb vollkommen evident sein müßte. Aber das ist nur eine arge Täuschung. Denn damit ist der Zweifel nicht überwunden, daß man ihm das Material entzieht, an dem er sich äußern kann, ebenso wenig, wie es hilft, sich von der Welt zurückzuziehen, um sich von der ihr anklebenden Sünde zu befreien. Vielmehr ist gerade hier die Macht des Zweifels auf der höchsten Stufe, indem ein solcher abstracter Begriff die Frucht der siegenden Skeptik ist, die alle Prädicate, die man dem Subjecte beilegen könnte, vernichtet. In diesem Sinne beginnt daher das System, wie oben bemerkt worden ist, mit dem absoluten Zweifel selbst.

Doch während aller Inhalt so dem Zweifel willig Preis gegeben wird, scheint doch eben das Subject selbst, der reine Begriff, über allen Zweifel erhaben, und damit besonders zum Anfangspunkt eines Systems geeignet. Aber auch hier ist nur eine neue Täuschung. Denn daraus, daß etwas nicht bezweifelt werden kann, folgt noch gar nicht seine Evidenz; entzieht es sich durch seine Prädicatlosigkeit der Beurtheilung, so ist damit auch die Möglichkeit aufgehoben, über die Wahrheit oder Unwahrheit etwas Näheres zu bestimmen, vielmehr ist es vollkommen dagegen indifferent. Je mehr die Prädicate eines Subjects in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben sind und je mehr daher der Begriff concret ist, desto mehr kann der Zweifel dagegen auftreten, und erst dann tritt die Wahrheit klar hervor, wenn er nichts gegen den vollen Gehalt auszurichten vermag. Es ergiebt sich daher mit der größesten Bestimmtheit schon hieraus, daß ein abstracter Begriff auf keine Weise sich zum Ausgangspunkt des Systems eignet.

Aber es läßt sich eben so bestimmt nachweisen, daß, weit entfernt voraussetzungslos zu beginnen, ein solcher Anfang eine absolute Voraussetzung in sich schließt. Die ganze Abstraction beruht auf jener Absonderung alles Inhalts; der Begriff des reinen Seins kann daher auch nur in seiner Eigenthümlichkeit festgehalten werden durch die Ausschließung jenes Inhalts, und somit hängt dieser in seiner ganzen Fülle stillschweigend daran, und bildet seine nothwendige Voraussetzung. Dafür zeugt auch sogleich der Fortschritt, der von diesem reinen Sein aus gemacht wird; denn nur im Hinblick auf diesen möglichen Inhalt, von dem vorher abstrahirt worden ist, kann gesagt werden, daß dieses Sein gleich dem reinen Nichts ist, während ohne jene Beziehung jeglicher Fortschritt unmöglich wäre. Der Unterschied in dem Sein und Nichts ist in dieser Auffassung nur der, daß in jenem von allem Inhalt abgesehen, aber doch noch auf denselben zurückgeblickt wird, während in diesem der ganze Inhalt auf die andre Seite fällt. Die Ambiguität liegt dabei schon vollkommen in dem ersten Begriffe und wird nur durch den zweiten näher zum Bewußtsein gebracht; das Sein, welches den ganzen Inhalt zur Voraussetzung hat, und an der Spitze desselben erscheint, ist das Sein im engeren Sinne des Worts, das Sein dagegen, welches als Resultat der Voraussetzung gegenüber gestellt wird, ist wesentlich ein Nichts.

Das ganze abstracte Denken beruht in einem Zerlegen der Vorstellung und Anschauung, die in dem wahren Denken identisch sein sollen. Je höher man hinaufsteigt, desto mehr wird ein Theil des Inhalts von der Vorstellung getrennt, und der reinen Anschauung überlassen, die nun als ein chaotisches auf die andere Seite tritt und zur Ergänzung

der erstern dienen muß. Der abstracteste Begriff des Seins ist daher reine Vorstellung geworden, und der ganze Inhalt tritt ihr als ein bloß angeschauter gegenüber; beides aber sind nothwendige Correlata, die in dieser Bestimmtheit nur mit einander festgehalten werden können. Ist daher die vermeinte Voraussetzungslosigkeit nur eine scheinbare, so ist sie auch andrerseits auf Kosten des wahren Denkens gewonnen. Denn ist dieses nur in der Zusammenstimmung von Vorstellung und Anschauung, so ist das Denken in der leeren Vorstellung des Seins auf seinen Nullpunkt gebracht; es ist gar kein Begriff mehr und kann daher auch auf keine Weise zum Anfangspunkt eines Systems von Begriffen dienen. Wird er dennoch an die Spitze einer Ableitung gestellt, so bedingt er nothwendig den ganzen Fortschritt, der dann in nichts Anderem bestehen kann, als in der Erfüllung der Leere durch den Reichthum der Anschauung, ein Geschäft, wobei es dann auf den Denkenden ankommt, was er in die Sphäre seines Begriffs aufnehmen will, wie dies später bei der Beurtheilung der Methode sich näher ergeben wird. Wie dem aber auch sei, so viel ergiebt sich schon hier mit Bestimmtheit, daß die ganze Entwickelung nur ein allmäliges Erheben der bloßen Vorstellung in den Begriff sein wird, so daß diese erst am Ende des Ganzen wirklich überwunden werden kann, in dem ganzen Verlauf es aber zu keinem adäquaten Denken kommt.

Blicken wir mit diesem Resultat auf das oben Bemerkte zurück, wonach die abstracte Vorstellung des reinen Seins als ein prädicatloses Subject erschien, so zeigt sich hier, daß sie auch nicht einmal mehr den Charakter eines Subjects an sich tragen kann. Freilich hätte sich dies auch oben schon ergeben können; denn das Subject besteht als solches nur

im Gegensatz zu seinen Prädicaten; hören also diese auf, so verschwindet es damit gleichfalls. Es bleibt daher in dem Urtheil nur die Copula übrig, und der abstracte Begriff des Seins ist nichts Anderes als diese Copula; er ist vollkommen gleichgültig gegen jeden Subjects- oder Prädicatsbegriff, er ist weder Hauptwort noch Zeitwort, sondern die reine Indifferenz von beiden. Man hat in dieser Hinsicht den Anfangspunkt des Hegelschen Systems sehr häufig mißverstanden, und kann sich dann in der ganzen folgenden Entwickelung nicht zurecht finden; es ist weder das Seiende noch das Sein des Seienden, sondern in diesem ersten Begriffe wird weder ein Gegenstand bezeichnet, noch von einem Gegenstande etwas ausgesagt. Hegel beginnt vielmehr mit der reinen Form eines Urtheils, für welches sein Gegenstand noch gar nicht gegeben, sondern nur als möglich vorausgesetzt wird, von dem daher auch nichts prädicirt werden kann; es ist deshalb nur das in der Form des Urtheils daran gehende Denken selbst, welches sich als ein noch ganz leeres hinstellt und seinen Gegenstand erwartet. Freilich weiß es schon, daß es einen solchen geben wird, denn es kommt ja von demselben her, aber er liegt ihm nur nebelhaft in der Anschauung. — Ist nun aber der erste Begriff noch ganz indifferent gegen Subjekt und Prädicat, so ist der zweite, zu dem zunächst fortgeschritten wird, das erste Prädicat. Dies erzeugt sich nur durch die Reflexion auf den in der Anschauung liegenden Inhalt, dieser ist für das reine Denken ein reines Nichts, es kann noch nichts über ihn urtheilen; und doch soll er etwas sein nach der ursprünglichen Voraussetzung. Das Denken entspricht daher nicht seiner Aufgabe und wird so fortgetrieben, immer entsprechendere Bestimmungen für den vorausgesetzten Inhalt zu suchen, worin die

ganze Basis der folgenden Dialektik liegt. Die folgende Entwickelung muß dabei nothwendig in der Form des Urtheils bleiben, jeder gewonnene Begriff ist nur ein Prädicatbegriff, dem immer nur ein geahnter Subjectbegriff entspricht, und erst am Ende der ganzen Production kann man erwarten, daß Subject und Prädicat ganz zusammenfallen. Das ganze System erscheint sonach als ein immer neues Urtheilen, das in seinem Anfange noch subject- und prädicatlos ist, dann durch eine Reihe von Prädicaten hindurchgeht und zuletzt erst bei dem wahren Subject anlangt, das die Fülle der vorangegangenen Prädicate in sich enthält. Dieses letzte Subject ist das Absolute, aber es liegt stillschweigend und nur geahnt schon allem Frühern zum Grunde, weshalb denn auch alle in der Entwickelung gefundenen Begriffe ihm als Prädicate beigelegt werden können, wenngleich sie das Wesen desselben nicht vollkommen ausdrücken. Ist nun aber das wahre Denken nur in der vollkommenen Uebereinstimmung von Subject und Prädicat, so ist klar, daß auf keinem Punkte des Systems die Wahrheit ganz zu finden ist, sondern höchstens erst am Ende des Prozesses, wenn ein solches sich ergeben sollte.

Ist nun der Anfangspunkt in dem Hegelschen System die bloße Copula in dem Urtheil, wozu das Subject wie das Prädicat mangelt, so ist sie damit das Verbindungsglied zwischen dem frühern abstracten Denken und dem nunmehr entstehenden speculativen und in dieser Hinsicht verliert sie ihren Charakter, wirklich ein neuer Anfangspunkt zu sein. Beide laufen dann in einer Reihe fort, die hier nur in der Mitte ihren Nullpunkt hat, und nach beiden Seiten wie positive und negative Glieder aus einander gehen, natürlich aber dadurch auch auf einander bezogen sind. Deshalb kehrt denn

auch innerhalb des Systems die Bedeutung des Abstracten immer wieder und jeder Fortschritt ist nur ein Kampf gegen dieses. So aber ist das speculative Denken kein unabhängiges, wie es seiner Foderung nach sein soll, und keine neue Schöpfung, wie Hegel es selbst verlangt, sondern es steht nur als eine andre Seite der Reflexion gegenüber und ergänzt diese. Dadurch hat es sein Leben nur durch diese, die es selbst für das unwahre erklärt, und zerstört sich, indem es jene bekämpft und vernichten will. Anstatt wirklicher Anfangspunkt zu sein, ist das Sein nur Indifferenzpunkt, in dem sich beide kämpfende Parteien freundlich die Hand bieten. Aber hier allein ist vielleicht dann die Wahrheit, weil es keinen Gegenstand des Streites mehr darbietet und weil es keine Kraft mehr hat, unwahr zu sein; so wie von ihm weiter fortgeschritten wird in dem eigenthümlichen Wege, stellt sich mit der Einseitigkeit auch die Möglichkeit der Unwahrheit ein.

Und dies ist nun noch besonders zuletzt der Mangel eines so abstracten Princips, daß es nicht in sich das Kriterium für den wahren Fortschritt hat. So ganz leer, wie es ist, setzt es auch nichts, sondern giebt nur erst die Möglichkeit eines Setzens. Es bestimmt daher auch gar nicht die Art und Weise des Setzens, sondern überläßt diese dem Denkenden. Wie sehr Hegel auch versichert, nichts zu setzen, was nicht schon vorher gesetzt sei, so ist doch das Princip selbst dagegen und kann kein Vertrauen einflößen, daß das Versprechen wirklich gehalten werde oder nur gehalten werden könne. Und so zeigt es sich denn auch bei der genauern Betrachtung des Fortschritts, daß das Neue nie rein aus dem Vorhergehenden gewonnen wird, sondern nur in Bezug auf das Vorige mit Hinblick auf ein Anderes. In dieser Beziehung hat die ganze Entwickelung den Fehler in sich,

mit dem jedes synthetische Verfahren zu kämpfen hat, daß es für die Ableitung ein außer dem Gegebenen liegendes zu Hülfe nehmen muß, dessen Bestimmung ganz in der Willkür des Denkenden liegt, und dies ist es eben, wodurch es sich als einseitig gegenüber dem analytischen Verfahren der Abstraction erweist, worüber später, wenn von der Methode gehandelt werden wird, das Nöthige noch beigebracht werden soll.

Knüpfen wir nun nach dieser kurzen vorläufigen Kritik des Princips der neuesten Philosophie an die oben gegebenen Prämissen wieder an, so ist es also klar, daß nicht mit einem abstract Leeren angefangen werden kann, sondern daß schon der erste Begriff ein wahrhaft concreter und inhaltsvoller sein muß. Nur absolute Begriffe, in denen der Gegensatz von Subject und Prädicat aufgehoben ist, fallen der Skeptik nicht mehr anheim, und diese haben damit den absoluten Inhalt in sich. Andrerseits aber, soll der Foderung der absoluten Voraussetzungslosigkeit genügt werden, so muß der erste Begriff ein durchaus einfacher und unvermittelter sein, der als solcher keinen Inhalt in sich enthalten kann, da jeder irgendwie gesetzte Inhalt einer Vermittelung bedürfte. Wenn jedoch er der Skeptik nicht anheim fallen darf, so ist dadurch die andere Foderung ausgesprochen, daß er keinen Inhalt haben könne, und damit scheint ein unauflöslicher Widerspruch gesetzt zu sein. Dieser scheinbare Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn man wirklich den Begriff eines Inhalts, der, im vollsten Sinne des Worts, kein Inhalt ist, sich zur Anschauung bringen kann; ein solcher aber ist der Begriff des *Nichts*, und nur dieser kann daher Anfang eines speculativen, allen Inhalt aus sich entwickelnden Systems sein.

Wenn hier zunächst behauptet wird, daß das Nichts ein Inhalt sei, so wird damit nur die Foderung gestellt, es als wahren Subjectsbegriff zu fassen, als Gegenstand des unmittelbaren reinen Denkens selbst. Es ist freilich das Schwierigste, was es für das Denken giebt, sich diesen Begriff des Nichts zur klaren Anschauung zu bringen, und man kann vielleicht sagen, daß das Absolute selbst, welches der Endpunkt des ganzen Systems ist, nicht unbegreiflicher sei, als dieser Anfangspunkt, so daß dem, der ihn in seiner vollständigen Tiefe zu ergründen im Stande ist, auch die Tiefen der Gottheit nicht mehr verborgen sein möchten. Nur das Absolute selbst ergreift das Nichts in seiner ganzen Kraft und kann es bewältigen; um so mehr aber muß das menschliche Denken, wenn es dem göttlichen ähnlich werden will, von diesem Urgrunde ausgehen und ihn mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Macht zu erfassen suchen, um gleich auf diesem ersten Punkte sich in das eigenthümliche Gebiet der Speculation zu erheben. Es bietet sich keine Möglichkeit dar, ihn durch eine Definition oder Umschreibung zu erreichen, vielmehr würde ein jeder Versuch, auf diesem Wege dazu zu gelangen, von vorn herein den Zugang zu ihm versperren. Es muß nur verlangt werden, daß überhaupt es zum intensiven Denken komme, und das Denken wird sich dann selbst bewußt werden, daß sein erster und unmittelbarster Inhalt eben das Nichts sei.

Ueberall kommt dieser Begriff im gewöhnlichen Denken vor, aber man kennt ihn da nur als Prädicat und schreibt ihm nur relativen Werth zu; das speculative Denken unterscheidet sich aber eben dadurch von jenem, daß es nur Begriffe anerkennen kann, in welchen der Unterschied von Subject und Prädicat aufgehoben ist, und dem gemäß muß es

auch diesen entweder zum Subject machen oder auf die Annahme desselben verzichten. Dieses Letztere könnte es aber nicht, ohne sich sogleich in Widerspruch mit dem gewöhnlichen Denken zu setzen, für welches dieser Begriff die größeste Bedeutung hat. Die Philosophie soll aber nicht im Gegensatz zu dem gemeinen Bewußtsein stehen, sondern die Wahrheit desselben sein, und die in demselben vorkommenden Begriffe zu ihrem vollen Rechte und zu vollständiger Geltung bringen. Kann also der Begriff des Nichts überhaupt gedacht werden, so muß er auch absolut gedacht werden können, nicht bloß als Prädicat an einem Andern, sondern als Prädicat seines eigenen Subjectes, das auch der Grund alles seines relativen Vorkommens ist.

Es geht hieraus hervor, wie wenig unser Begriff des Nichts dem auch im Hegelschen Systeme vorkommenden entsprechen wird. Hier wird er abgeleitet aus dem des abstracten Seins, das eben wegen seiner Abstractheit durchaus inhaltslos, d. h. Nichts ist, weshalb auch die Identität beider Begriffe behauptet wird. Diese Identität ergiebt sich nur aus dem gleichen Verhältnisse beider zum Inhalt, beide sind gleich inhaltslos; wird von einem Dinge nur das Sein ausgesagt, so ist damit so viel als Nichts gesagt; ebenso sehr aber gilt, daß, wenn von einem Dinge dieses Nichts behauptet wird, gerade dadurch das Sein gesetzt werden muß, da überhaupt nur von einem Dinge aller Inhalt geläugnet werden kann, wenn es wirklich gesetzt wird. Hier folgt zugleich von selbst, daß eigentlich nicht das Nichts gedacht wird, sondern nur das Nichtsein, das immer an einem Sein hängt, und daß wir es also nur mit einem Prädicat, nicht mit einem Subject zu thun haben. Das Nichts ist hier ebenso der abstracteste Begriff, wie das Sein, er ist der

diesem Subjecte entsprechende Prädicatsbegriff, und setzt als solcher gleichfalls das Bewußtsein um einen Inhalt schon voraus, wie oben näher entwickelt ist. Hegel gebraucht anstatt des Ausdrucks Nichts auch den des Nichtseins als einen entsprechenden, und identificirt beide Begriffe. Hierin liegt einerseits das Gefühl und die Andeutung, daß das Nichts nur als Prädicatsbegriff zu fassen ist; aber außerdem ist darin auch dem Begriff des Nichts ein ganz anderer untergelegt, der aus der gegebenen Ableitung gar nicht folgt und nicht folgen kann. In dem Nichts im Hegelschen Sinne wird nämlich nur das Nichtsein des Inhalts ausgesagt, nicht das Nichtsein überhaupt; dadurch unterscheiden sich beide Begriffe vollkommen, indem das Nichts als ein weit engerer Begriff erscheint, der den des Nichtseins nur an sich hat, eben in der bestimmten Beziehung auf den Inhalt. Er setzt ihn insofern schon voraus, als einen, der vorher hätte abgeleitet werden müssen, ehe das Nichts überhaupt denkbar gemacht werden konnte. Dieses Nichtsein steht daher auch auf eine ganz andre Weise dem Sein gegenüber als das Nichts. Um jenen Gegensatz zu fassen, muß Sein selbst als Action und Prädicatsbegriff gefaßt werden, und in dieser Beziehung schließen sich Sein und Nichtsein vollkommen aus, so daß die Dialectik der Hegelschen Methode schwerlich etwas mit ihnen anfangen könnte. Wird aber das Nichts aus dem Sein abgeleitet, so wird dieser Verbalbegriff des Sein vernachlässigt und nur an das leere Subject gedacht, dem als solches das Prädicat des Nichts zukommt. Dann haben beide Begriffe, Nichts und Sein, das mit einander gemein, daß einer wie der andre gleich leer sind, und nur darin sind sie einander entgegengesetzt, daß dieselbe Leerheit einmal als Subject- und das andere Mal als Prädicatbegriff aufgefaßt

wird. Wenn dagegen hinterher von dem Nichts ausgesagt wird, daß es ist, so kehrt sich die Sache gerade um, so daß nun Nichts Subject wird, Sein aber auch nur als Prädicat gefaßt werden darf, wogegen sich Nichts und Sein, beide als Subjectsbegriffe betrachtet, wiederum schlechthin ausschließen und von einer Identität derselben keine Rede sein kann. Fassen wir daher Sein und Nichts in diesem Verhältniß zu einander auf, so ergiebt sich eigentlich, daß das Sein als Subjectbegriff zu seinem Inhalte das Prädicat Nichts hat, aber der Möglichkeit nach auch alle andere Prädicate in sich aufnehmen kann, während das Nichts auf der andern Seite wohl als seiend aufgefaßt werden kann, aber ebenso gut auch als nicht seiend, indem es selbst als solches sich gegen den Gegensatz von Sein und Nichtsein indifferent verhält, wie das Sein selbst seinerseits gegen allen Inhalt und damit auch gegen das Nichts indifferent ist. Die ganze Dialektik beruht daher nur auf der verschiedenen Fassung beider Begriffe als Subject und Prädicat, und in der Möglichkeit dieser verschiedenen Fassung liegt das Wahre, was die Methode an sich hat, wovon weiter unten noch weiter gehandelt werden wird.

Hier aber ist von Wichtigkeit für unsre Untersuchung, daß das Nichts selbst in dieser verschiedenen Bedeutung gebraucht wird. Von dem Sein aus kann jedoch Hegel eigentlich nur zu dem Prädicatsbegriff des Nichts übergehen, und der Subjectsbegriff wird erst hinterher hineingebracht, ohne daß man recht weiß, welche Berechtigung er an dieser Stelle findet. Dieses Nichts, als Subjectbegriff gefaßt, ist gar nicht mehr jene Abstraction, wie das leere Sein, sondern es ist vielmehr die wahre Ursache, durch welche jene Abstraction erst möglich wird, weshalb er als solcher auch dem

Begriffe dieses Seins schlechthin vorhergeht; denn seine Thätigkeit ist überall die, das Nichts zu setzen, auch in dem Sein, und alle Inhaltslosigkeit ist nur ein Resultat dieser Thätigkeit. Der Begriff der Inhaltslosigkeit selbst kommt aber erst hinein, in wie fern das Nichts in Verbindung gesetzt wird mit dem Sein, das als solches die Möglichkeit, einen Inhalt zu haben, in sich schließt, während an sich bei jenem die Reflexion auf einen Inhalt gar nicht entstehen kann. Es ist daher klar, daß der Subjectsbegriff des Nichts zu dem Prädicate Nichts erst werden kann an dem Sein, das ihm als Subject gegenübertritt, während er selbst an und für sich nur das reine Nichtsein ist, das wir oben an dem Nichts unterschieden haben. Dem reinen Nichts als solchen kann daher auch nur das Nichtsein zukommen, und wenn von ihm das Sein als Prädicat ausgesagt wird, so hat es dieses nicht von sich selbst, sondern selbst nur wiederum von dem Sein, das an ihm gesetzt wird. Ist das Nichts in meinem Denken, so ist es nur, weil ich eben im Denken ihm dieses Sein gebe, und das Sein rührt nicht vom Nichts, sondern nur von meinem Denken her.

Trennt nun Hegel Nichts in die beiden Seiten des Subject- und Prädicatbegriffs, und hält sie für die Dialektik aus einander, so sprechen wir für unser Princip die Identität von beiden an, so daß das Nichts durchaus nur als das Nichtseiende gefaßt werden soll, als das absolute Nichts, das noch von keinem Sein etwas weiß. Wollen wir sein Verhältniß zur Abstraction auffassen, so müssen wir sagen, daß in dem Sein, als dem letzten, bei welchem diese anlangt, die Abstraction eigentlich nicht vollkommen vollzogen ist. Hat man in dem abstracten Sein von dem Inhalt abstrahirt, so existirt er eben noch als Nichts, neben dem Sein, und

es sind somit noch diese beiden Begriffe neben einander vorhanden, über welche in einem höhern hinausgegangen werden muß. Sein hat immer noch einen Inhalt, wenn er auch nur das Nichts wäre, das so als letztes Prädicat in ihm bleibt, erst das absolute Nichts geht über allen Inhalt hinaus, so daß er schlechthin negirt und an ihn gar nicht mehr gedacht werden darf. Damit hört aber auch der Begriff völlig auf, Abstraction zu sein. Das Sein ist abstract, weil es alles Inhalts beraubt ist, und doch die Möglichkeit behält, allen Inhalt in sich aufzunehmen und aus sich zu entwickeln; das Nichts schließt nicht nur allen Inhalt aus sich aus, sondern kann ihn auch gar nicht fassen, und ebenso wenig ihn aus sich ausscheiden. Er ist nur sich selbst gleich, seine ganze Thätigkeit ist mit seinem Sein identisch, so ist er absoluter Begriff, und Prädicat und Subject in ihm nicht zu scheiden. Bei der Abstraction scheidet sich Vorstellung und Anschauung; der Inhalt wird von der Vorstellung getrennt und tritt auf die Seite der Anschauung, wo er für das Denken nur noch chaotisch ist. So ist das Sein die höchste Stufe der Abstraction, die absolut leere Vorstellung, die allen Inhalt nur noch in der begleitenden Anschauung hat. So ist er aber auch das absolute Aufgehobensein des Begriffs, indem Vorstellung und Anschauung völlig außer einander sind. Im Nichts dagegen sind Vorstellung und Anschauung vollkommen identisch. der Rückblick auf irgend einen Inhalt, aus dem es könnte abstrahirt worden sein, ist völlig abgeschnitten, es kann nichts Anderes sein, als ewig Nichts. Damit aber ist dieser Begriff der absolut erste, über welchen gar nicht hinaus gegangen werden kann, und eignet sich somit von dieser Seite allein zu einem wahren Principe der Philosophie, die ohne alle Voraussetzung und doch mit einem

wahren Begriffe anfangen soll. Hier ist es daher auch gleich zu sagen, in dem Nichts fange die Philosophie ohne Voraussetzung an, oder das Nichts sei ihre einzige wahre Voraussetzung, da sie, strenge genommen, ohne eine solche nicht beginnen kann, wie wir oben gesehen haben.

Doch wenn sich von dieser Seite der Begriff des Nichts als Anfangspunkt empfiehlt, so scheint auf der andern Seite damit doch eine unüberwindliche Schwierigkeit allem Fortschreiten von diesem Princip aus entgegen zu stehen. Denn das scheint zunächst klar, daß aus einem solchen Nichts auch Nichts werden kann, während doch aus ihm der ganze Inhalt der Philosophie sich ergeben soll. Doch dies kann uns hier noch nicht kümmern, wenn nur so viel gewiß ist, daß wir mit ihm wirklich das Denken begonnen haben; ob und wie von demselben aus weiter fortgeschritten werden könne, gehört der Methode an, und kann erst entschieden werden, wenn wir zur Betrachtung dieser gelangen werden. So viel ist aber schon hier klar, daß unser Nichts nicht, wie das Hegelsche Sein, schon das ganze System in sich enthalten kann und sich nur durch einen innern Proceß zu entfalten braucht, um allen Inhalt aus sich hervorgehen zu lassen. Darin liegt aber auch die ganze Einseitigkeit des Systems und der Grund des berüchtigten Pantheismus, dessen sich dasselbe nicht erwehren kann. Die religiöse Anschauung des Christenthums kann nur eine Weltschöpfung aus dem reinen Nichts anerkennen, und deshalb muß sie gegen jede Ableitung derselben aus einer Materie mit aller Macht ankämpfen. Will daher die Wissenschaft mit der religiösen Anschauung in Einklang sein, so muß sie ebenfalls mit dem Nichts beginnen und daraus die Welt der Gedanken erschaffen; jedes Sein, das an die Spitze gestellt wird, bleibt eine

Materie, die der Schöpfer vorfindet und an die er mit seiner Schöpfung gebunden ist. Das Hegelsche Sein geht durch die ganze Totalität der Begriffe hindurch, es ist der Grundstoff, den sie alle in sich enthalten, und was sie auch sonst noch seien, sie sind nur Gestaltungen dieses Urstoffes. Doch, tritt die Philosophie hiemit sogleich in vollkommene Opposition zur religiösen Anschauung, so könnte sie sich für sich damit vielleicht noch beruhigen, indem sie ein höheres Bewußtsein in sich zu tragen vermeinen könnte; aber sie tritt auch dadurch in Widerspruch mit sich selbst, und das ist es, was die Möglichkeit eines solchen Princips schlechthin aufhebt. Dieser Widerspruch zeigt sich nämlich in dem Dualismus, dem man auf diese Weise nicht entgehen kann. Entweder tritt dieser offen heraus, indem eine gestaltende Kraft dieser ersten Materie gegenüber tritt und die Welt der Begriffe daraus ableitet, oder der Gegensatz ist in dem ersten Begriffe nur verborgen, indem die Materie sich aus sich heraus entwickelt, in welchem Falle nothwendig eine treibende Bewegung in sie hinein gelegt wird, die als Kraft in ihr selbst einen Widerstand finden muß, wodurch sie bestimmt wird. Dieser Dualismus kann nur vermieden werden, wenn der erste Begriff kein Stoff ist, aus dem sich etwas entwickeln soll oder durch den etwas hervorgebracht werden könnte, und da bleibt denn nichts Anderes übrig, als das absolute Nichts, das auf keine Weise das schöpferische Denken beschränken kann und somit erst die Möglichkeit alles wirklichen Schaffens ist.

Doch fragen wir, ob Hegel nicht ebenso gut mit dem Nichts sein System hätte beginnen können. Vermöge der behaupteten Identität von Sein und Nichts scheint diese Frage sich unmittelbar aufzudrängen, und der Meister stellt sie sich

selbst und beantwortet sie so, daß es an sich eigentlich als gleichgültig erscheinen muß, ob mit dem Sein oder Nichts angefangen werde, und nur durch die Bemerkung läßt er sich bestimmen, daß es der Philosophie doch um das Seiende zu thun sei. Hierin liegt nun zunächst ein neuer und bestimmter Beweis für das, was oben von der nur scheinbaren Voraussetzungslosigkeit des Systems gesagt ist. Denn wählt man zwischen den beiden sonst auf gleiche Weise möglichen Anfängen deshalb den einen, weil es sich in der Wissenschaft um die nähere Bestimmung von diesem handele, so hat man schon vorher, ehe der erste Begriff aufgestellt wird, eine Vorstellung von dem, was der Inhalt der Wissenschaft werden soll, und in der Aufstellung dieses ersten Begriffes bestimmt man auf willkürliche Weise die ganze Richtung der folgenden Entwickelung, während die Philosophie ganz unbekümmert darum sein muß, was aus ihrem ersten Setzen, wenn dieses nur ein nothwendiges ist, folgen wird. Steht es nun aber einerseits höchst mißlich um ein Princip, wenn mit gleichem Rechte ein anderes an die Stelle desselben gesetzt werden kann, so liegt darin nun auch der oben angedeutete Dualismus offen zu Tage. Bei Hegel sind Sein und Nichts die beiden ursprünglichsten Gegensätze, aus deren Wechselwirkung die ganze Welt der Begriffe entsteht, das ὄν und μὴ ὄν, aus denen von jeher die Dinge zusammengesetzt wurden. Der eine Begriff ist ohne den Gegensatz des andern gar nicht zu denken, und so setzen sie sich gegenseitig voraus. Sein ist nichts Anderes als Negation von Nichts, Nichts nur Negation des Sein; wer wollte darin den Dualismus verkennen, in den das System sich von Anfang an hinein begiebt. Gott ist darin zunächst als das Sein bestimmt, das die nur noch Nichts seiende Materie sich gegen-

über hat, um sie allmälig zu gestalten, in dieser fortwährenden Bildung immer mehr Kraft gewinnt und an seinen eignen Gestaltungen sich der ihm inwohnenden Macht immer lebendiger bewußt wird, einer Macht, die aber freilich keine absolute sein kann, da sie ja in ihrer Entwickelung von Anfang an bedingt ist durch einen ihm fremden Widerstand, durch den die Kraft erst Kraft wird.

Hier ist auch zuletzt der Ort, den eigentlichen Grundsatz des Hegelschen Systems, auf dem das ganze Gebäude ruht, etwas näher zu erwägen, nämlich die Identität des Seins und Denkens oder jenes berühmte Wort: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Eine wie großartige Anschauung demselben zum Grunde liegt, und wie wenig ihm, wenn es recht gefaßt wird, die Wahrheit abgesprochen werden kann, ja, wie es vielleicht das Bedeutendste ist, was dieser große Philosoph ausgesprochen hat, so hat sich doch von jeher nicht nur der Haufe der Unverständigen, die es nicht zu fassen im Stande waren, sondern auch das unbefangene Denken und die Einsicht derer, die in der Philosophie selbst eine Stimme haben, davon abgestoßen gefühlt. Wir können hier dasselbe nicht in seinem ganzen Umfange in Betrachtung ziehen, sondern es kommt uns zunächst nur darauf an, die Bedeutung desselben für die Aufstellung des Princips aufzusuchen und einer kurzen Analyse zu unterwerfen.

Von jeher ist die Beziehung des Denkens zum Sein als das Hauptproblem der Philosophie angesehen worden, und von der Lösung desselben die ganze Entwickelung der verschiedenen Systeme abhängig gewesen. Gewöhnlich werden dabei die Begriffe als einen Gegensatz bildend gefaßt, und man denkt sich eine doppelte Reihe von Verhältnissen, die

parallel neben einander herlaufen, und eine Vergleichung zulassen, von welcher das Maaß der Wahrheit abhängig ist. Diese Betrachtung hat zunächst ihren Grund in dem gewöhnlichen Denken, welches sich auf diese Weise den einzelnen Gestalten der Welt gegenüber findet, bald mit ihnen übereinstimmend, bald mehr oder weniger abweichend, oder auch gar keinen entsprechenden Gegenstand in der Realität findend. In einer solchen Möglichkeit von Congruenz oder Divergenz liegt vollkommen die Berechtigung zu der Annahme zweier verschiedener gleichlaufender Gebiete, die hier durch die Begriffe Denken und Sein bezeichnet werden; sie läugnen, hieße den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum aufheben. Aber sogleich scheint auch hieraus zu folgen, daß, da der Gegensatz nur an der Möglichkeit des Irrthums zur Erscheinung kommt, er nicht existiren würde auf einem Gebiete, wo dieser selbst ausgeschlossen gedacht wird. Will die Philosophie ein Denken geben, in welchem durch ihre absolute Methode der Irrthum nicht nur abgewehrt, sondern unmöglich gemacht wird, so scheint auch in dem Maaße, als ihr dieses gelingt, für sie der Unterschied von Denken und Sein zu verschwinden, und sie könnte mit Recht behaupten, daß jener Gegensatz nur dem unwissenschaftlichen und unwahren Denken oder Vorstellen angehöre, für das vernünftige und wahre Denken aber seine Bedeutung verliere und in Schein zerfalle.

Dies ist zunächst der Standpunkt Hegels, von welchem aus er die Identität von Denken und Sein behauptet. Es liegt darin die Einsicht, daß das wahre Denken die Gewißheit der Wahrheit in sich trage, unabhängig von allen äußern Gegenständen, womit dann jede Skepsis abgewiesen wird, die, trotz der innern Uebereinstimmung der Wahrheit mit

sich selbst, die Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit in Frage stellen und das Denken in seine eignen festgeschlossenen Grenzen bannen möchte, aus welchen kein Ausweg in das Sein je zu finden sei. Wenn dagegen die Identität des Denkens und Seins festgehalten wird, so ist dies freilich der Grundpfeiler, auf dem die Möglichkeit einer Philosophie ruht. Aber dennoch muß es bedenklich scheinen, sie von vorn herein anzunehmen und damit dem Zweifel eigentlich nur Trotz zu bieten, ohne ihn zu überführen. Dies geschieht aber, wenn der Begriff des Seins als der erste und unmittelbarste an die Spitze des ganzen Systems gestellt wird, und alle andern Begriffe nur als Modificationen dieses Seins gefaßt werden, so daß also alles, was die Philosophie entwickelt, nothwendig als Sein gesetzt werden muß. Die Identität von Sein und Denken wird dann zu einer absoluten Ununterscheidbarkeit beider Begriffe, die die Möglichkeit ihres Auseinanderfallens aufhebt und die Wirklichkeit des Irrthums läugnen muß. Dagegen behält dann die Skepsis ihrerseits ihr volles Recht, indem sie sich durch ein bloßes Abweisen nicht für besiegt halten kann, vielmehr schon gegen den ersten Begriff ihren Protest einlegen wird. Anders ist es dagegen, wenn für den Anfang nur der Begriff des Nichts in Anspruch genommen wird, gegen den kein Zweifel etwas einzuwenden im Stande sein möchte. Ist es dann möglich, von hier aus zu dem Sein zu gelangen und dessen fernere Entwickelung zum Denken aufzuweisen, so wird auch die Skepsis gegen die höhere Identität von Sein und Denken keine Einwürfe mehr vorbringen können, während andrerseits die Möglichkeit der Unterscheidung bleibt und das Sein dem Denken gegenüber sein eigenthümliches Gebiet behält. Kann es ein Denken geben, das nur das Nichts erfaßt, so bleibt

das Erkennen des Seins ihm gegenüber ein besonderer Akt, und das Denken ist nicht, wie bei Hegel, in das Sein hinein gebannt; dem Irrthum ist aber andrerseits seine Stelle gelassen, indem er wesentlich und dem Fundamente nach darauf beruht, das Sein und Nichts nicht unterscheiden zu können. Das wahre Wissen bedarf also allerdings der Identität von Sein und Denken, aber einer solchen, die auch die Selbstständigkeit und Unterscheidbarkeit beider bestehen läßt.

Aber noch von einer andern Seite her drängt sich die Realität des Gegensatzes von Sein und Denken auf, und scheint eine unbedingte Anerkennung zu fodern. Es ist dies das Gebiet des Factischen, welches nur darauf beruht, daß der Gedanke sich von dem Sein trennen läßt und ihm gegenüber eine Selbstständigkeit behauptet. Ist der Wille an das Sein gefesselt, so ist er nicht frei; die Freiheit liegt nur darin, daß er sich das Sein selbst giebt, aber auch ebenso das Nichtsein geben kann. Erst mit der That tritt er in die Herrschaft des Seins hinein, wenngleich es das Ziel der Sittlichkeit ist, auch in dieser das Sein absolut zu beherrschen und sich nicht beherrschen zu lassen. Wille und That stehen daher ebenso selbstständig gegenüber, wie Denken und Sein, und der ganze Proceß des Sittlichen beruht auf der Trennung und der angestrebten Aufhebung derselben. Wenn nun Hegel in dieser Beziehung den Grundsatz aufstellt, nur das Vernünftige sei wirklich und das Wirkliche vernünftig, so liegt auch diesem eine große Wahrheit zum Grunde, die nämlich, daß das wahrhaft Vernünftige nur in Uebereinstimmung mit der Realität sein könne, und umgekehrt, aber diese Wahrheit wird selbst dadurch wieder verwischt, wenn beide so als identisch gesetzte als ununterscheidbar gefaßt werden,

worüber die Freiheit verloren geht, und ein Gebiet des Factischen stehen bleibt, welches für den Gedanken undurchdringlich erscheinen muß.

Das nämlich ist doch nicht zu läugnen, daß die Thatsachen der Geschichte vieles darbieten, was nicht in die Idee aufgeht, und was deshalb als gedankenlos verworfen werden müßte. Da hilft es denn nichts, diesem den Begriff des Wirklichen zu versagen und es in das Gebiet der Zufälligkeit zu versetzen, um es mit dem Prädicate des Nichtigen abzufertigen und von der Ehre des Erkennens auszuschließen. Die Philosophie thut sich damit selbst Schaden, indem sie ihren Umfang und ihre Macht beschränkt, dadurch, daß sie neben sich ein Gebiet anerkennt, in welches ihr Denken einzudringen nicht im Stande ist, während sie vielmehr in sich die Kraft fühlen muß, alles dem Gedanken zu unterwerfen und nichts außer ihm bestehen zu lassen. Dies aber kann sie nur, wenn sie den Gedanken selbst frei erhält gegen das Sein, und wenn sie die Möglichkeit des Auseinanderfallens beider anerkennt und aufweis't, um dadurch die Wirklichkeit zu begreifen. Deshalb ist es von so großer Wichtigkeit, den Begriff des Nichts als den ersten einzuführen, als einen, in dem das Sein noch nicht gesetzt ist. Nur diesem gegenüber ist der Wille frei, sich zu bestimmen zu dem Nichts oder dem Sein, und erst damit ist es möglich, das Verhältniß des Nichtigen sebst zum Wirklichen in seiner ganzen Tiefe zu erfassen und die Möglichkeit des Vorkommens desselben in der Realität zu begreifen, wodurch die Philosophie ihren wahren Beruf erst vollkommen erfüllt. Das Nichts ist nicht bloß Schein, sondern es hat auch seine große Wahrheit, und diese muß die Philosophie zur Anerkennung bringen; giebt sie diese auf, so hat sie sich damit selbst in ein einseitiges Gesichtsfeld

hinein gestellt, von welchem aus sie sich der Entscheidung über die andre Seite enthalten muß. Es ist dann ihre Schuld, wenn sie das ganze Gebiet des Historischen sich gegenüber treten und Opposition machen sieht, denn sie selbst hat das Gebiet des Wissens zwischen sich und diesem getheilt und die Demarkationslinie gezogen, über welche sie nicht hinaus gehen will. Setzt sie ihrerseits dieses, als in einer niedrigern Sphäre verstrend, herab, so kann sie sich nicht wundern, diese Herabsetzung von der andern Seite erwiedert zu sehen, und ihre Klagen über Nichtbeachtung fallen auf sie selbst zurück. Die wahre Philosophie schließt nichts aus sich aus, und nichts ist ihr zu klein und zu niedrig, das sie in ihren Gedankenkreis aufzunehmen sich nicht gedrungen fühlen sollte.

Insofern müssen wir also der Identität von Denken und Sein ihre Wahrheit versagen, als in ihr das Denken selbst beschränkt und an das Sein gebunden wird. Damit ist die Kantische Kritik nur einer Seite nach überwunden, während die andre Seite ihr volles Recht behält, und selbst in der Beschränkung sich zu erkennen giebt. Die Unterscheidung war für das Princip der praktischen Philosophie von absoluter Wichtigkeit, nur daß, wenn sie schlechthin fest gehalten und gar keine mögliche Beziehung zwischen ihnen zugegeben wird, auch sie unmöglich gemacht werden muß. Das muß zugegeben werden, daß auch das Sein dem Gedanken vollkommen zugänglich ist, damit nicht, wie Herbart es gethan hat, eine Kluft befestigt werde zwischen dem Sein und dem Denken, die alles Wissen unmöglich macht; aber auch andrerseits muß die Realität des Sein mit der Energie dem Denken gegenüber fest gehalten werden, wie eben dieser Philosoph sie gegen den reinen Idealismus geltend gemacht hat,

damit es nicht erscheine, als ob das Denken nothwendig seine Gedanken sogleich in das Sein hinein setzen müsse, und nicht die Freiheit habe, sie auch in dem reinen Nichts festzuhalten. Das Sein den Gedanken zu geben, muß als ein besonderer Akt des Denkens gesetzt werden, der mit dem reinen Denken nicht unmittelbar zusammenfällt; als bloß Gedachtes sind die Dinge noch nicht, erst wenn sie als seiend gedacht werden müssen, kommt ihnen auch das Sein zu. Gott denkt die Dinge ewig, aber er hat ihnen die Zeit bestimmt, wo sie in das Sein eintreten sollen, und so lange sind sie Nichts, weil Gott will, daß sie Nichts seien.

Hier scheint es zuletzt noch von Wichtigkeit, darauf aufmerksam zu machen, wie wegen dieser gesetzten unmittelbaren Identität von Denken und Sein, der Unterschied des Denkens vom Erkennen und Wissen in der Hegelschen Philosophie nicht zur rechten Bedeutung gelangen kann. Denn schließt das Denken das Sein schlechthin ein, so wird die Möglichkeit des Irrthums ausgeschlossen, und das Denken ist als solches immer Wissen. Erst im Wissen aber liegt diese Bestimmtheit, in welcher der Unterschied vollkommen aufgehoben wird. Andrerseits wird aber auch erst im Wissen mit Nothwendigkeit gefodert, daß über das Sein vollkommen entschieden sei. Das Denken ist noch gleichgültig gegen das Sein und hat die Macht es zu setzen oder auch nicht, das Wissen muß, um Wissen zu sein, gesetzt haben; und erst in dieser Bestimmtheit ist es Wissen. In dem Außereinander von beiden bleibt es dagegen Erkennen, das sich des Gegensatzes bewußt ist, aber immerwährend denselben aufzuheben und dadurch ein Wissen hervorzubringen, getrieben wird. Das bloße Denken giebt daher nur die Möglichkeit der Sache, in welcher sie selbst noch nicht ist; denn das,

was richtig und wahr gedacht wird, ist als solches möglich, aber damit es zur Wirklichkeit erhoben werden, muß durch einen besondern Akt das Sein in ihm gedacht werden, wodurch es erst zum Wissen hingeleitet wird.

Dies ist der Grund, weshalb wir das absolute Nichts zum Anfangspunkte des Systems machen und uns auch mit dem relativen Nichts nicht begnügen können. Denn in diesem würde immer schon die Beziehung liegen auf ein Sein, das nur noch als leer gedacht wird, aber allen Inhalt in sich aufnehmen könnte, wodurch wir wieder auf das abstracte Sein zurückgewiesen würden, und damit wäre dann auch zugleich die Richtung gegeben auf den Inhalt, der für dasselbe gefunden werden soll. Die Wissenschaft aber muß frei und ohne diese Voraussetzung beginnen, sie muß von der Möglichkeit eines Inhalts noch gar nichts wissen und bei ihrem ersten Setzen unbekümmert darum sein, ob ein solcher erfolgen werde oder nicht; eben deshalb kann sie aber auch nur das concrete Nichts setzen. Gegen dieses wird der vollendetste Skepticismus nichts einzuwenden haben, während er gerade gegen das Sein in allen Gestaltungen sich richtet und gegen die absolute Voraussetzung desselben seine ganze Gewalt geltend machen muß. Das Sein als das schlechthin Gewisseste an den Anfang stellen, hieße nur, von vorn herein sich um sein Einreden nicht kümmern und ihn gänzlich unbeachtet lassen; dadurch aber wird er nicht besiegt, sondern nur beiseite gestellt, in welcher Stellung er seine zerstörende Macht schon beweisen und sich an der Wissenschaft für ihr Ignoriren empfindlich rächen wird. Haben wir aber den Muth, mit dem reinen Nichts anzufangen, so sind wir darin zunächst mit der Skepsis einig und haben in demselben einen unbestreitbaren Anfangspunkt gewonnen; die Wissenschaft

unterscheidet sich nur dadurch von derselben, daß sie sich nicht, wie jene, dabei beruhigt, sondern von demselben weiter fortzuschreiten versucht. Dadurch aber berühren wir die Frage nach einer Methode, welche uns in den Stand setzen könnte, von diesem Princip aus mit Sicherheit vorwärts zu gehen, ohne Einwendungen von irgend einer Seite besorgen zu dürfen.

Die Methode der Philosophie.

Alle verschiedenen Methoden werden gewöhnlich auf den Gegensatz der analytischen und synthetischen zurück geführt, die wir hier, um der auf diesem Gebiet herrschenden Begriffsverwirrung von vorn herein zu begegnen, mit den beiden Verfahrungsweisen der Induction und Deduction identificiren wollen, da es sich doch zunächst um den Begriffbildungsproceß handeln wird. Denn überall bei dem Wissen kommt es ja darauf an, das Verhältniß der Vielheit der Begriffe zur Einheit derselben zu finden, und da ist es dann entweder möglich, von der Einheit auszugehen und diese in eine Vielheit zu zerspalten, oder die gegebene Vielheit in eine Einheit zusammen zu fassen. Hier ergiebt sich aber bei jeder sogleich eine entgegengesetzte Schwierigkeit. Gilt es nämlich, die Einheit zu theilen, so ist dieses auf die verschiedenste Weise möglich, je nachdem dieser oder jener Theilungsgrund in Anwendung gebracht wird. Dieser selbst liegt aber völlig außerhalb der Methode, und müßte also anderswoher entlehnt werden, womit sofort die Unzulänglichkeit derselben sich herausstellt. Ebenso auf der andern Seite, soll zusammengefaßt

werden, so hängt die Wahl dessen, was verknüpft werden soll, von der Ahnung einer gewissen Zusammengehörigkeit ab, die ebenfalls nicht in der Methode selbst liegt und auf gleiche Weise das Ungenügende derselben herausstellt. Und sieht man nun näher zu, so scheint es, als ob jede ihren Mangel aus der andern ersetzt. Denn was das Theilungsprincip betrifft, so beruht es auf einer bei der zum Grunde gelegten Begriffseinheit mitgesetzten Anschauung, auf welche Weise etwa diese Einheit durch Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit gewonnen sein möchte und was in dieser das Gleiche oder Verschiedenartige gewesen ist, und die Synthesis setzt somit eine vorhergehende Analysis voraus. Umgekehrt wird die Wahl zusammengehöriger Begriffe, die zu einem neuen Begriffe verknüpft werden sollen, durch die vorhergehende, wenn auch noch dunkle Einsicht bestimmt, daß dieser in jene getheilt werden könnte, und die Analysis ruht hier also auf der Synthesis. Da befinden wir uns denn in einem unauflöslichen Zirkel, indem eine jede Methode immer schon die andere im Voraus verlangt, wobei man nicht begreift, wie irgend eine habe beginnen können. Man muß sich dann begnügen, beide in ihrer Existenz aufzunehmen, und die Einseitigkeit einer jeden durch die andre zu ergänzen, so daß der Kanon entsteht, mit der einen eine Zeit lang fortzuschreiten und dann die andre nachzuholen und die Resultate der ersten danach zu corrigiren. Und so macht es sich auch in der Erfahrung, daß der Fortschritt der Wissenschaften immer bedingt ist durch die gegenseitige Einwirkung und Durchdringung beider Methoden.

Gehen wir jedoch tiefer in die Betrachtung der Sache ein, so ergiebt sich noch eine andere Seite derselben, die auch die Unzulänglichkeit einer Combination beider Methoden deut-

lich herausstellt. Hängt nämlich die Findung eines Theilungsgrundes bei der synthetischen Entwickelung im Allgemeinen wirklich von dem gleichzeitigen Rückblick auf ein analytisches Verfahren ab, so giebt dieses doch eine Menge von möglichen Principien der Ableitung, je nachdem der Begriff durch Zusammenfassung dieser oder jener Vielheit gewonnen ist, und ebenso umgekehrt die Zusammengehörigkeit dieser oder jener Mannigfaltigkeit von Begriffen beruht ganz auf einer Ahnung der verschiedenen Art und Weise, wie getheilt werden kann. Die Wahl des bestimmten Theilungsgrundes und die Entscheidung für eine bestimmte Zusammengehörigkeit liegt also gänzlich außerhalb beider Methoden, und hängt hier, wie es scheint, ganz von einem zufälligen Instinkt ab. Kann nun aber in der Wissenschaft der Zufall nicht das Leitende sein, so müssen nothwendig noch andere Verfahrungsweisen hinzu kommen, die dem Mangel jener Methoden abhelfen. So hat denn auch Schleiermacher in seiner Dialektik dem constructiven Verfahren, das in jenen beiden Methoden sich ausspricht, ein combinatorisches an die Seite gestellt, welches selbst wiederum in den Gegensatz des heuristischen und architektonischen zerfällt, und erst zusammen mit jenen das leisten soll, was man von einer vollständigen Methode verlangt.

Wenn es uns nicht zu weit abführte, so wäre es gewiß interessant, in die geniale Entwickelung Schleiermachers näher einzugehen, und die Fäden, die er nur im Allgemeinen hingeworfen, weiter auszuspinnen und durch das ganze Gewebe klar durchzuführen. Nur so viel diene hier zur Veranschaulichung des oben Gesagten. Ist das constructive Verfahren überhaupt darauf gerichtet, die Begriffe nach gewissen Verhältnissen zu gewinnen, so geht das combinatorische

darauf, die Verwandtschaftsverhältnisse näher zu bestimmen, und dies kann entweder heuristisch so geschehen, daß von einem gegebenen aus die verwandten gefunden, oder architektonisch die in einer Mannigfaltigkeit gegebenen Begriffe geordnet und gegliedert werden. Hier ist es denn klar, wie sowohl Deduction als Induction von beiden ihrerseits abhangen und immer schon ein gewisses Fortgeschrittensein in diesem Verfahren voraussetzen, und gerade nach der Richtung hin, deren Mangel wir schon oben erkannt haben. Denn sollen zusammengehörige Begriffe zu einem allgemeinen zusammengefaßt werden, so hängt die Wahl derselben von einem richtig eingeleiteten heuristischen Verfahren ab, das die Nähe der Verwandtschaft angiebt, und die Art des Zusammenfassens selbst beruht wieder auf dem gehörig eingeleiteten architektonischen Verfahren, welches verhindert, daß nicht ein zu weit entferntes Allgemeine genommen werde, sondern das zunächst über dem Besondern Liegende. Ebenso auf der andern Seite, wenn der bestimmte Theilungsgrund gefunden werden soll, so handelt es sich darum, architektonisch zu bestimmen, aus welcher Mannigfaltigkeit die zu theilende Einheit bestehen möge, und heuristisch das wesentlichste Merkmal auszusondern, nach welchem getheilt werden müßte.

Nach allem diesen würde aber folgen, daß nur in einer gleichzeitigen Verbindung dieser vier Methoden ein wissenschaftlicher Fortschritt möglich wäre. Gleichzeitig aber könnten alle auf keine Weise auftreten, da nur jede ihre Eigenthümlichkeit bewahren würde, wenn sie für sich einen Moment erfüllte. Da müßte denn nothwendig die schon oben angeregte Schwierigkeit sich ins Unendliche vervielfachen, indem jede zu ihrer Existenz alle andern voraussetzen und diese wieder unter sich von einander abhängig sein müßten. Ist

es nun auch in der Wirklichkeit gewiß so, vorzüglich auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften, daß dieselben immer zunächst nach einer Seite hin auf eine bewußte Weise fortschreiten, die andern Verfahrungsweisen aber dabei unwillkürlich und unbewußt mit thätig sind, dann aber durch die andern von verschiedenen Seiten her oder zu verschiedenen Zeiten in Anwendung gebrachten Methoden die Mängel jener Einseitigkeit ausgeglichen werden, so scheint doch die Philosophie mit einem so zertheilten Verfahren sich nicht befriedigen zu können. Und andrerseits sind wir einmal zu dem Bewußtsein gelangt, daß keine einzige Methode ohne die andere nur beginnen kann, so scheint die Genesis derselben ein unauflösliches Räthsel, damit aber auch ein Problem aufgestellt, das immer wieder zur Erklärung auffodert und auf keine Weise abzuweisen ist. Die Möglichkeit einer Lösung kann aber nur begriffen werden, wenn sich eine Methode fände, die alle bisher betrachteten wirklich in sich vereinigte, und so über ihnen stände, daß diese selbst nur eigenthümliche Gestaltungen jener einen wären.

Hier ist es nun das unsterbliche Verdienst Hegels, ausgehend von dem Gegensatz der synthetischen und analytischen Methode, und folgend den Versuchen und Andeutungen seiner unmittelbaren Vorgänger, ein Verfahren erfunden oder wenigstens consequent in Anwendung gebracht und zu einem vollständigen System fortgebildet zu haben, welches nicht bloß auf einer Verknüpfung, sondern auf einer Identität dieser beiden Methoden beruht. Hegel hat diese neue Methode, oder die absolute, wie er sie nennt, selbst so sehr für das Bedeutendste seiner philosophischen Leistungen gehalten, daß er jeden Begriff seines Systems nur als einen Ausfluß derselben betrachtet, und alles Einzelne in ihm willig für sie

Preis geben würde, er hat ihr selbst für die Geschichte der Philosophie eine solche Macht beigelegt, daß alle ferneren Bestrebungen in derselben nur auf eine Anwendung derselben im Einzelnen und auf eine Durchführung in allen Gebieten des Wissens hinaus kommen würden. Und selbst diejenigen, welche in Beziehung auf die Principien und den Inhalt der Philosophie gar nicht mit Hegel übereinstimmen, sondern sich völlig gegen die in derselben herrschende Richtung gewandt haben, erkennen die Bedeutung jener Methode so sehr an, daß sie dieselbe zu der ihrigen machen, und sie als die wahre gegen die falsche Anwendung in dem Systeme selbst als eine Waffe gebrauchen.

Es erscheint aber immer mißlich, aus einem Zusammenhange, den man selbst für unwahr hält, etwas unverändert heraus zu nehmen; andrerseits hätte man doch den wiederholten Versicherungen des Meisters darin Glauben schenken sollen, daß seine Methode nicht etwas dem Gedankeninhalte Fremdes und Aeußerliches, sondern die innere Entwickelung der Gedanken selbst sei, so daß seine Methode mit der Richtung dieser Gedankenentwickelung stehen oder fallen muß. So werden wir daher auf die Eigenthümlichkeit dieser Methode näher eingehen müssen, nun ihren innern Zusammenhang mit dem Anfangspunkte derselben Philosophie und allen daraus hervorgehenden Folgerungen nachzuweisen. Wir werden daraus dann sehen, ob wir uns derselben anschließen können, oder ob unser Princip uns nöthigt, einen andern Weg einzuschlagen.

Auf den ersten Anblick erscheint die Hegelsche Methode als ein Wechsel von Analysis und Synthesis. Indem nämlich von der Einheit eines Begriffs ausgegangen wird, kommt es bei ihr zuerst darauf an, in diesem einen Gegensatz zu

erblicken, um so heraus zu entwickeln und zum Bewußtsein zu bringen, was in ihm schon enthalten ist. Die so gewonnenen entgegengesetzten Begriffe werden aber nun nicht wieder zerlegt, so daß eine Pyramide entstehen würde, die von der Spitze ausgehend allmälig eine breitere Basis gewänne, je mehr sie von der abstracten Einheit zur concreten Mannigfaltigkeit des Seins herabstiege, sondern von vorn herein folgt auf das synthetische Verfahren ein analytisches, welches den gewonnenen Gegensatz wieder zu einer Einheit zusammenfaßt, mit welcher dann auf dieselbe Weise weiter fortgeschritten wird, so daß der ganze Proceß mehr in einer geraden Linie sich fortbewegt, die sich gleichsam immer erweitert und zusammenzieht, und zuletzt ebenso in einem Punkte endigt, wie sie von einem Punkte ausgegangen ist.

Bei dieser nur noch ganz oberflächlichen Betrachtung ergiebt sich aber schon sogleich, daß jene Synthesis und Analysis nicht in dem gewöhnlichen Sinne vor sich gehen kann. Denn würde ein Begriff in seine Unterarten getheilt, diese aber sogleich wieder zusammengefaßt, so könnte das Resultat nichts Anderes sein, als der ursprüngliche Begriff, und man käme auf diese Weise um keinen Schritt weiter; die Art der Zusammenfassung muß also hier eine andere sein, als sie bei dem gewöhnlichen Inductionsverfahren erscheint. Das Wesentliche bei diesem ist aber, daß bei einer Mannigfaltigkeit von gegebenen Begriffen von den unterscheidenden Merkmalen abgesehen, und nur die gleichen hervorgehoben und zusammen zu einem neuen Begriffe verknüpft werden. Der Mangel ist dabei der, daß dieser abstracter und somit ärmer an Inhalt als die vorhergehenden wird, weshalb die Zusammenfassung nur als eine unvollständige angesehen werden kann, die einen Theil des Inhalts fahren läßt.

Es beruht aber dieser Mangel auf der Ansicht, daß Verschiedenes und Entgegengesetztes nicht in eine Anschauung aufgehen könne, daß vielmehr der Widerspruch ewig widersprechend bleiben müsse, und man die Einheit nur durch Hinwegsehen von demselben haben könne. Im Gegensatz zu dieser Ansicht faßte nun Hegel den großartigen Gedanken, in seiner Induction gerade das Entgegengesetzte zu einer Einheit zu verbinden und die Identität des Widersprechenden nachzuweisen. War es früher daher nothwendig gewesen, eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenständen aufzusuchen und diese so zu wählen, daß das Verschiedenartige davon nur ein geringes, das Gleiche dagegen ein überwiegendes war, so kam es jetzt gerade darauf an, einen einfachen vollständigen Gegensatz aufzufinden und diesen dann auf seine Identität zurück zu führen. Damit war der Widerspruch recht eigentlich zum Agens des Fortschritts gemacht, und Hegel konnte von ihm behaupten, daß er das Lebensprincip der Wissenschaft sei, und nicht abgewiesen und zur Seite liegen gelassen werden dürfe, sondern auf alle Weise aufgesucht und zur vollständigsten Geltung gebracht werden müsse.

Bei einer solchen Fassung der Induction aus einem einfachen vollständigen Gegensatz folgt aber auch unmittelbar, daß dabei eine Aufzählung und Vergleichung der Merkmale, die den Begriff bilden, gänzlich wegfällt. Es kommt ja rein auf den Gegensatz, in welchem sich beide Begriffe befinden, an, in diesem liegt ihre ganze Bestimmtheit. Deshalb wird denn auch der Unterschied von Prädicats- und Subjectsbegriffen an ihnen vollkommen aufgehoben sein. Denn bei der gewöhnlichen Analysis werden freilich die Merkmale geschieden von dem sie zusammenfassenden Subject, um für das zu gewinnende Höhere und Allgemeinere einige unterscheidende

wegzulassen und die andern wieder zu einem neuen Subject zu verknüpfen; hier dagegen verwandeln sich die ganzen Subjecte und gehen mit ihrem ganzen Gehalt in den höhern Begriff ein, so daß sie in diesem als Prädicate erscheinen, und wir es überall eigentlich nur mit einer Reihe von Prädicatsbegriffen zu thun haben, die bei jedem Fortschritt an Inhalt und Kraft der Action reicher werden. Eine weitere Folge davon ist, daß der so gewonnene neue Begriff nicht in demselben Sinne allgemeiner sein wird, wie dieses bei dem gewöhnlichen analytischen Verfahren der Fall ist. Denn während bei diesem der Inhalt des Begriffs in demselben Maaße abnimmt, als der Umfang sich vergrößert, die Allgemeinheit also immer abstracter wird, so nimmt hier der Inhalt mit dem Umfange gleichmäßig zu, da der allgemeinere Begriff die besonderen Formen vollkommen in sich enthält und also mit der Allgemeinheit zugleich concreter wird. Das System geht von dem allerabstractesten Begriffe aus und langt zuletzt bei dem concretesten an, der alle vorhergehenden in sich enthält.

Ist nun nach dem eben Gezeigten die Analysis in der Hegelschen Methode eine von der gewöhnlichen völlig verschiedene, so wird auch die Synthesis eine andre sein. Wir haben gesehen, daß die Eintheilung immer einen Theilungsgrund nöthig hat, nach welchem der gegebene Begriff zerlegt werden könne; Hegel bedarf eines solchen nicht. Er geht von dem ursprünglich einfachen Begriffe selbst aus und weist darin nach, daß er sein Gegentheil an sich hat und ohne dieses gar nicht gedacht werden kann. Das Sein z. B. schlägt so, wie sich Hegel ausdrückt, in das Nichts um; indem ich auf den Inhalt des Seins achte, erfahre ich unmittelbar, daß er ein Nichts ist. Sein ist nur dadurch Sein,

daß es Nichts ist, und das Nichts ist ebenso Sein, ich kann jeden der beiden Begriffe nur an seinem Gegentheil festhalten; und ebenso, wenn ich nun beide Begriffe durch die Induction wirklich zusammenfasse und den neuen Begriff Werden oder Dasein erhalte, so dirimirt sich dieser weiter als Etwas zum Andersein, die dann wieder im Fürsichsein verknüpft werden, dieses sucht gleichfalls seinen Gegensatz und sofort, bis nichts mehr entgegen zu setzen ist, sondern der letzte Begriff Alles in sich enthält.

Bei dieser Weise der Synthesis fällt daher das Fremdartige fort, welches der Theilungsgrund in den Begriff hineinbringt, indem keine neue Vorstellung von Außen hinzugefügt, sondern das, was schon in demselben liegt, nur herausgestellt wird. Deshalb wird nun auch hier nicht, wie bei der gewöhnlichen Deduction, der Begriff ein besonderer, sondern vielmehr ein allgemeinerer. Denn einerseits kommen keine neuen Merkmale hinzu, die den Umfang desselben beschränken könnten, sondern der ganze Inhalt war schon in dem ersten Begriffe, wenn auch noch verborgen; andrerseits wird durch die Negation, durch welche der neue Begriff aus dem vorhergehenden gewonnen wird, eine Beschränkung in demselben aufgehoben und somit der Umfang desselben erweitert. Indem der ursprüngliche Begriff des Seins sich zu dem Gegensatze von Sein und Nichts auflöst, erfahre ich, daß das Sein nicht bloß die einfache Position ist, als die ich es anfangs denken zu müssen glaubte, sondern das Sein ist auch zugleich Nichts und das Nichts zugleich Sein; dieses Sein und Nichts ist daher allgemeiner, als das ursprüngliche Sein, welches das Nichts ausschloß. Mit der Concretion, die sonst das Charakteristische der Synthesis ist, aber nur durch das Hinabgehen ins Besondere gewonnen werden kann, wächst

also hier gerade entgegengesetzt auch die Allgemeinheit des Begriffs.

Achten wir nun darauf, wie die Analysis und Synthesis in der Hegelschen Methode einen ganz andern Charakter annimmt, als in den gewöhnlich so bezeichneten Verfahrungsweisen, so müßte sich eigentlich der Sprachgebrauch gerade umkehren, wenn man auf die etymologische Bedeutung der Ausdrücke sieht. Denn während bei dem gewöhnlichen analytischen Verfahren allerdings der Begriff in seine Merkmale zerlegt werden muß, um die wesentlichen von den unwesentlichen zu unterscheiden und dann durch Abstraction den allgemeinern Begriff zu finden, so fällt dies hier gänzlich fort, und es tritt vielmehr an seine Stelle eine Synthese im eigentlichsten Sinne des Worts, welche die beiden Gegensätze vollkommen zusammenfaßt und in eine Einheit verknüpft. Und ebenso auf der andern Seite, wenn bei der gewöhnlichen Synthesis zu den gegebenen allgemeinen Merkmalen allerdings ein neues hinzukommt, durch dessen Verknüpfung mit den frühern der Begriff in concretere getheilt wird, so ist hier die Theilung eine vollkommene Analysis, welche nur das heraus entwickelt, was schon in dem frühern enthalten war. Dies ist dann der Grund, weshalb auch wirklich in neuerer Zeit die Anwendung der Ausdrücke eine der frühern entgegengesetzte geworden ist, da das, worauf die alte Bezeichnungsweise sich wesentlich gründete, als eine Unvollkommenheit angesehen wurde und deshalb wegfiel.

Doch bei genauerer Betrachtung ergiebt sich auch diese Umkehrung des Sprachgebrauchs als eine mangelhafte, die den neuern Standpunkt nicht gehörig bezeichnet. Denn war es der Charakter der alten Synthesis, vom Concreten und Besondern zum Abstracten und Allgemeinen aufzusteigen,

und der der Analysis, aus dem abstract Allgemeinen in das concret Besondere hinab zu gehen, so bildet sich bei der Hegelschen Methode der Gegensatz gar nicht auf diesem Gebiete, denn beide Richtungen derselben streben zum concret Allgemeinen. Dabei ist zugleich offenbar, daß jede immer nur die eine Seite mit der alten gemein hat, die jetzige Analysis mit der frühern Synthesis den Begriff des Concreten, die jetzige Synthesis mit der frühern Analysis den Begriff des Allgemeinen. Es scheint also, als ob wir es hienach auf beiden Seiten vielmehr mit einer Combination beider Verfahrungsweisen zu thun hätten, oder mit einer Methode, die indifferent gegen jenen Gegensatz in einer mittleren Richtung fortschreitet.

Und so ist es auch in der That. Die Theilung wird hier bewerkstelligt durch eine gleichzeitige Analysis und Synthesis, die vollkommen in einander verwachsen sind, indem die Entwickelung dessen, was in dem ersten Begriffe liegt, nur vor sich gehen kann durch die Verknüpfung mit dem Gegensatz, weshalb der neue, durch die Analysis gefundene Begriff nur eine Syntheſe desselben mit seinem Gegensatze ist. Ebenso auf der andern Seite, die wirkliche Zusammenfassung der Gegensätze in eine neue Einheit ist nur möglich durch die Bemerkung, daß jene scheinbaren Gegensätze in Wahrheit keine sind, sondern sich in ein Identisches auflösen, wodurch also auch hier die Synthesis selbst zu einer reinen Analysis wird. Gehen nun so beide Begriffe der Analysis und Synthesis zusammen, und liegt die Bewegung der Methode nicht in einer Entgegensetzung und einem Wechsel jener beiden Verfahrungsweisen, so scheint sie vielmehr die Richtung zu verfolgen, die Schleiermacher mit dem Namen

der Combination belegt und in das heuristische und architectonische Verfahren getheilt hat.

Dieses nämlich ist zwar dem constructiven Verfahren, das sich in jenes synthetische und analytische Verfahren sonderte, entgegengesetzt, deshalb aber auch zunächst gegen die in demselben sich findenden Gegensätze indifferent. Es geht rein darauf aus, die Zusammengehörigkeit und die Verwandtschaft der Begriffe zu ermitteln, und die unmittelbar mit einander zusammenhangenden Begriffe an einander zu reihen und unter sich zu verknüpfen. Heuristisch geschieht dies dadurch, daß von einem Begriffe ausgegangen und der zunächst damit verwandte aufgestellt wird, architectonisch so, daß die chaotisch im Bewußtsein gegebenen Begriffe geordnet und die Mannigfaltigkeit derselben als eine gegliederte Einheit gefunden wird. Schleiermacher verlangt nun nach seiner ganzen Anschauung, auf die wir später noch öfter zurückkommen werden, daß beide Gegensätze sich kreuzen und das Heuristische und Architectonische mit der Deduction und Induction verknüpft werden müssen, um das Verfahren ganz vollständig zu machen. Danach würde sich die Sache so gestalten, daß das heuristische Verfahren von einem gegebenen Begriffe aus sowohl die zunächst nebengeordneten, als die zunächst über- und untergeordneten finden müsse, und also bald mehr synthetisch, bald mehr analytisch verfahren werde; und ebenso würde auf der andern Seite das architectonische mit seiner Gliederung entweder mehr von den höheren Begriffen zu den niedern hinab oder von den niedern hinauf steigen können.

Fassen wir dies gehörig ins Auge, so muß die Hegelsche Methode überwiegend als heuristisch erscheinen. Sie geht ja von einem einfachen Begriffe aus und sucht den zunächst damit verwandten coordinirten Begriff, den sie natürlich nur

in dem geraden Gegensatz finden kann, und von hier aus schreitet sie zu dem zunächst höhern fort, der die vorigen unter sich begreift, geht dann wieder zu dem coordinirten über, und sofort, so daß eine Reihe entsteht, in der sich immer ein neuer anhängt, der unmittelbar von dem vorigen aus gefunden wird. Dabei wird natürlich auch immer der Zusammenhang mit dem nächsten, aus dem er gewonnen wird oder in den er übergeht, ins Licht gestellt, mit den entferntern aber ist keine weitere Beziehung gegeben, als die durch die näherstehenden vermittelte; das Ganze ist ein allmälig fortschreitender heuristischer Proceß, der immer in gerader Richtung auf einen letzten Begriff losgeht, der als das Ziel der ganzen Reihe gesucht wird. Zwar wird wohl bei einem Rückblick auf den Verlauf des Processes, wie wir noch später sehen werden, der zuerst ohne Unterscheidung fortlaufende Faden gegliedert, aber dies ist eigentlich eine der ganzen Richtung fremd erscheinende Operation, welche nur durch eine hinterdrein kommende Reflexion bewerkstelligt wird, da in der Methode gar kein Grund ist, irgend wo inne zu halten und die gefundenen Glieder als kleinere Ganze zusammen zu fassen.

Hiedurch ist uns nun, nach einer freilich noch sehr an der Oberfläche verstrenden Beobachtung, der Standpunkt der Hegelschen Methode im Allgemeinen gegeben. Sie hat als heuristische ihre Stellung im Gegensatz zur architectonischen, und kann nur dieser gegenüber in ihrer Bestimmtheit gefaßt werden. Dies wird noch klarer werden, wenn wir nun auf eine nähere Betrachtung dieser eingehen, die uns ebenso in einer concreten Gestaltung vorliegt. Schleiermacher nämlich, obgleich er in seiner Dialektik nur die Verknüpfung und allmälige Ausgleichung aller vier von ihm aufgezeigten Me-

thoden für die Vollendung der Wissenschaft hält, verfährt doch bei der Entwickelung des Wissensgehaltes in der Dialektik, wie in allen seinen philosophischen und theologischen Arbeiten überwiegend rein nach der architectonischen Methode, die offenbar seinem individuellen Wesen am meisten zusagte, aber auch in der ganzen Anlage seiner Philosophie begründet ist. Mit der ganzen Energie seines Geistes ist er immer sogleich darauf gerichtet, die im Bewußtsein chaotisch in einander ruhenden ungeordneten Vorstellungen zu gliedern und die Einheit in der Mannigfaltigkeit aufzuzeigen. Die Vielheit wird ihm immer erst zugleich mit der Einheit und die Einheit zugleich mit der Vielheit, die Begriffe selbst werden erst fertig mit der wirklichen Gliederung, indem die unbestimmten Vorstellungen erst durch ihre gegenseitige Beziehung auf einander bestimmt, aber immer so lange flüssig und modificirbar gehalten werden, bis das architectonische Ganze vollendet ist, und dann erst das Denken zur Dignität des Begriffs sich erhoben hat.

Hiebei ist denn klar, wie nothwendig das entgegengesetzte Resultat eintreten muß von dem, das wir oben bei der Hegelschen Methode aufzeigten. Während nämlich hier die Gliederung des Ganzen das eigentlich Gewollte ist, und daher auch das Ganze immer unmittelbar vorliegt, so bleibt dabei die genetische Entwickelung verborgen; es scheint auf einen glücklichen Griff anzukommen, der von dem Scharfsinn des Denkenden abhängig ist, die eigentliche Arbeit des Geistes, durch welche er zu seinem Resultat gelangt, und die nur zu fehlen scheint, weil sie nicht zur Darstellung kommt, bleibt in dem Innersten des Denkers zurück, und kommt ihm selbst nicht als eine auf Gesetze zurückzuführende zum Bewußtsein. Da nun hier die Entwickelung sich nicht kund giebt,

so hat die Methode freilich auch nicht das scheinbar Zwingende der Hegelschen Methode, worauf diese ihre Objectivität begründet hat, sondern der Auffassende muß sich in die Anschauung des Denkenden wie mit einem Schlage zu versetzen verstehen, was denn nothwendig als ein Zeichen reiner Subjectivität erscheint.

Sehen wir jedoch näher zu, so erscheint der Gegensatz beider Methoden nur relativ, und jede hat vielmehr die andere schon an sich und besteht nur mit ihr. Ebenso wie wir oben gesehen haben, daß die Hegelsche Methode zurückblickend auf die gewonnene Reihe dieselbe gliedert, und so zuletzt das Ganze als eine Reihe auf einander folgender Gruppen erscheint, die zusammen eine Einheit bilden, so kann auch die Schleiermachersche Methode sich nur rechtfertigen durch eine Betrachtung, die die gefundenen Gegensätze als wirkliche Gegensätze aufzeigt und aus einander ableitet, und sie alle als in der Einheit enthalten, und zwar so, daß die Einheit in ihnen selbst nicht aufgehoben ist, nachweist. Aber auch hier ist diese Operation eine erst hinterher nachkommende, die an dem Resultate ausgeübt wird, eine reine Reflexion, die über das Gewonnene gemacht wird, nicht der eigentliche Zweck des Verfahrens selbst. Ebenso hat andrerseits die Hegelsche Methode auf gleiche Weise jene Willkür und Subjectivität, die der Schleiermacherschen vorgeworfen wird, nur tritt sie nicht so offen hervor. Das Auffinden des Gegensatzes nämlich ist, wie sehr es auch scheinbar mit Nothwendigkeit durch den ursprünglichen Begriff bedingt ist, doch, genauer betrachtet, rein das Resultat eines glücklichen Wurfs, und beruht in dieser Hinsicht wirklich auf einem unbewußt nebenhergehenden architectonischen Verfahren, wie dieses später noch mehr erhellen wird. Dabei ist der Irrthum, der sich mög-

licherweise unvermerkt einschleicht, um so gefährlicher, als er nicht so in die Augen fällt, und er kann wiederum nur durch eine unmittelbare, unbefangene Anschauung, die immer dem architectonischen Verfahren verwandt ist, aufgefaßt und eliminirt werden, indem sie gegen die auf diese Weise gefundenen Resultate ihre einfache Ueberzeugung und unmittelbare Gewißheit festhält.

Die Zusammengehörigkeit beider entgegengesetzten Methoden wird sich aber noch mehr herausstellen, wenn wir wieder auf das constructive Verfahren der synthetischen und analytischen Methode zurücksehen und beide mit diesem vergleichen. Das eigentlich Charakteristische dieser besteht nämlich darin, daß sie den Gegensatz und die Kluft zwischen dem Denken und dem Sein ausfüllen wollen, indem sie entweder von dem Besonderen der Erfahrung zu der Allgemeinheit des Denkens hinaufsteigen, oder von dem allgemeinen Begriff in die concrete Wirklichkeit des Besondern hinabgehen. Was nun die Hegelsche Methode betrifft, so fängt sie mit dem höchsten und allgemeinsten Begriffe, den die gewöhnliche analytische Methode erreichen kann, dem des reinen Seins an und schreitet von ihm aus immer allgemeiner fort, nähert sich also dem Besondern auf keine Weise, und wandelt somit rein in den Regionen des Denkens, es verschmähend, von ihren ätherischen Höhen auf die gemeine Wirklichkeit herab zu blicken. Schleiermacher seinerseits beginnt ebenfalls mit dem allgemeinen Begriffe des reinen Seins und steigt von diesem in das Besondere hinab, es versuchend, hiemit das einzelne Sein zu gewinnen und die reale Wirklichkeit zu ordnen und zu gestalten. Hegels Verfahren versirt ganz in der Sphäre der Allgemeinheit, das Schleiermachers ganz in der der Besonderheit; von einem Princip gehen sie nach diametral

entgegengesetzten Richtungen aus einander. Hegel will von dem Begriffe des Seins aus das Absolute gewinnen, Schleiermacher von demselben Begriffe aus das einzelne Sein, Hegel aber kann nicht an das besondere Sein der Welt hinan, und Schleiermacher erklärt, daß es auch von dem höchsten Begriffe des Seins aus keine Brücke zu der absoluten Identität alles Seins, zu der Idee der Gottheit hinauf geben könne. Hegel kennt in der Philosophie das real Seiende der gemeinen Wirklichkeit nur als eine Voraussetzung aus der Erfahrung, durch die er zu seinem Anfangspunkte des reinen Seins gelangt, Schleiermacher setzt in der Philosophie das Absolute nur als eine nothwendige Voraussetzung, durch die das Reich der Gegensätze in der Welt erst erklärlich wird.

Doch verfolgen wir die Sache noch einen Schritt weiter. Wir haben gesehen, die Hegelsche Methode beginnt mit dem allgemeinsten Begriffe der gewöhnlichen Analysis; schreitet sie von diesem noch zu einer höheren Allgemeinheit fort, so kann diese nicht in einer Reihe liegen mit der vorigen, so daß sie etwa die Fortsetzung derselben wäre, zu welcher jene nicht mehr die Kraft gehabt hätte, sondern der Begriff muß hier offenbar in einem andern Sinne genommen werden. Nach der gewöhnlichen Ansicht nämlich bezeichnet Allgemeinheit den größern oder geringern Umfang, in welchem der Begriff auf das Einzelne angewandt werden kann, oder der Begriff ist um so allgemeiner, je mehr Subjectsbegriffe er unter sich enthält. Enthält nun der erste Begriff des reinen Seins schon alle Subjecte in sich, so kann in dieser Hinsicht kein Fortschritt in der Allgemeinheit gemacht werden, sondern es wird nothwendig folgen, daß alle im ferneren Verlauf des Processes entwickelten Begriffe auf gleiche Weise

von allen Subjecten gelten müssen. Dieser Charakter der Hegelschen Allgemeinheit, welche alle Subjectbegriffe von vorn herein in sich begreift, ist der Grund, weshalb das Denken nur in seiner eignen Anschauung sich bewegt und auf die Besonderheiten der Wirklichkeit keine Rücksicht nehmen kann. Worin besteht nun aber der Fortschritt der Allgemeinheit, der in der Hegelschen Methode doch gegeben ist? Da sie in Beziehung auf den Umfang der Subjectsbegriffe sich gleich bleibt, so kann sie nur den Umfang der Prädicatsbegriffe treffen, und hier ist denn auch wirklich ihr eigentliches Gebiet, und wir erhalten auf diese Weise eine Bestätigung der Beobachtung, die wir schon oben zu machen Gelegenheit hatten, daß es sich in der Hegelschen Methode eigentlich um die genauere Bestimmung der Prädicatsbegriffe handle, und zwar so, daß bei dem eigenthümlichen Fortschritte derselben mit einem einfachen Begriff angefangen wird, dessen Umfang noch ein ganz unbestimmter ist, jeder der folgenden aber sich erweitert und bestimmt, dadurch, daß er alle frühern in sich aufnimmt, indem er ja nur durch Zusammenfassen aus diesen entstanden ist. Der letzte Begriff ist dann insofern der allgemeinste, als er mit seinem Umfange sich auf alle frühern bezieht, die als solche ihrer Stellung gemäß nur eine engere Bedeutung haben können.

Andrerseits ist es die Sache der Synthesis, den Begriff durch Hinzufügung neuer Merkmale voller und concreter zu machen, so daß durch die größere Fülle der Prädicatsbestimmungen der Inhalt der Begriffe wächst. Diese Concretion wird aber in der Hegelschen Methode auf eine ganz andre Weise als in der gewöhnlichen Synthesis erreicht. Bei dieser nämlich kommen zu den bisherigen Prädicaten, die das Subject bilden, nur neue hinzu, welche als gleichgültig diesen

gegenüber erscheinen, und es daher vertragen, gleichsam nur äußerlich zu ihnen hinzugefügt zu werden, um die Unbestimmtheit derselben näher zu bestimmen, und dadurch ein besonderes und concreteres Subject zu bilden. Bei der Hegelschen Methode stehen sich zwei absolut entgegengesetzte Prädicate mit ihrem ganzen Inhalt gegenüber und sollen zu einer Einheit erhoben werden, die beide vollkommen in sich enthält, und selbst nur ein volleres Prädicat ist. Bei jener theilt sich daher der Begriff sogleich, indem er die entgegengesetzte Bestimmtheit aus sich ausschließt; hier wird der concretere Begriff gerade durch Zusammenfassung des Entgegengesetzten gewonnen. So haben zwar beide Methoden das mit einander gemein, daß die Concretion bewirkt wird durch Aufnehmen eines neuen Prädicats, aber es ergiebt sich doch sogleich, wie verschieden der Begriff des Concreten darin genommen wird. Während nämlich in dem gewöhnlichen Sinne das Concrete den größern oder geringern Inhalt von Prädicatsbegriffen bezeichnet, die in einem Subjecte zusammengewachsen sind, und deshalb immer nur mit der Vorstellung des relativ Besondern verknüpft werden kann, so fällt hier das feste Subject fort und es bezieht sich nur auf den Inhalt der Prädicatsbegriffe unter sich. Während sonst das Concrete immer mehr dem gegenständlichen Sein sich nähert und immer bestimmtere Subjectsbegriffe bildet, flieht hier das Denken von dem Begriffe des reinen Seins an, welches jenes Gebiet begränzt, das Gegenständliche, und bleibt rein in der Region der Prädicate, diese für die eigentlichen Gegenstände ihres Wissens erklärend, die als solche nicht über das reine Denken hinausgehen. Ihr Geschäft ist es dann nur, des Inhalts sich bewußt zu werden, der eigentlich schon in dem ersten Begriffe verborgen liegt, und zu einem höchsten Begriffe

hinauf zu steigen, der alle übrigen Prädicate seinem Inhalte nach in sich enthält. Wie der Beschauer eines Bildes zuerst das Ganze als ein chaotisches Durcheinander von Farben in sich auffaßt und dann allmälig durch Entgegensetzen und Verknüpfen das Einzelne zu unterscheiden und zu einer Einheit zu gestalten vermag, so schaut das Denken hier in seinen eignen Gedankeninhalt, der zuerst im reinen Sein als ein chaotisches Ineinander erscheint, und in welchem es allmälig einen Gedanken nach dem andern unterscheidet und verknüpft, bis es zuletzt der eigentlichen Idee, die den ganzen Inhalt bildet, sich bewußt wird, in der der ganze Reichthum der einzelnen Gedanken in einen einzigen zusammengefaßt wird.

Auf dieser eigenthümlichen, von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Anwendung der Ausdrücke Concret und Allgemein, die durch die Methode nothwendig gefodert wird, beruht es nun auch, daß Inhalt und Umfang identisch werden, während beide sonst in einem umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen. Denn da der Inhalt nur dadurch concreter wird, daß er eine größere Menge von Prädicatsbegriffen in sich befaßt, eben dieselben es aber auch sind, welche den Umfang des Begriffs bilden, der seinerseits wiederum nur durch den Inhalt, den er an Prädicatsbegriffen hat, begriffen wird, so decken sich beide vollkommen, und es begreift sich leicht, wie Allgemeinheit und Concretion hier Hand in Hand gehen und eigentlich auch nur ein und dasselbe sein können. Der ganze Proceß besteht in einer doppelten Thätigkeit, einem Theilen und einem Wiederverknüpfen des Getheilten. Wird der Begriff in seine Gegensätze zerlegt, so heißt das nichts Anderes, als der Inhalt, der in demselben lag, wird herausgesetzt, und beide liegen in dem Umfange des Begriffs, aus dem sie abgeleitet werden. Aber ebenso

findet sich sogleich, daß die entgegengesetzten Begriffe selbst sich aus ihrem Umfange nicht ausschließen, und daher in einen andern Begriff zusammengehen können, der den Inhalt von beiden in sich enthält, und daher auch mit seinem Umfange sie umschließt. Nur folgende Bemerkung werden wir sogleich machen. Es ist klar, daß der Fortschritt in beiden auf verschiedene Weise erreicht wird. Die Concretion wächst schon dadurch, daß durch die Auffindung des Gegensatzes und die so gewonnene Theilung ein größerer Inhalt in dem vorhergehenden Begriffe entdeckt wird; hält man den Proceß auf diesem Punkte fest, so ist der Inhalt einen Schritt vor dem Umfange voraus, da der neue Begriff noch nicht in den Umfang des vorigen aufgenommen werden kann. Erst dadurch, daß die Gegensätze sich als keine ausschließenden erweisen, können sie gegenseitig sich in ihren Umfang aufnehmen und zu einem höhern Begriffe zusammengefaßt werden, der sie beide in sich enthält. In dieser Beziehung ist klar, daß der Inhalt ein und desselben Begriffs nicht constant ist. Denn so lange er mit dem Umfange identisch ist, hat er zu seinem Inhalte alle vorhergehenden Begriffe, bei dem Fortschritte aber wird erkannt, daß sein Inhalt eigentlich größer ist, als es vorher erschien, wonach dann weiterhin auch der Umfang sich erweitert. Hierin liegt, wie jeder Fortschritt eigentlich eine Berichtigung der frühern Setzung ist, und wie die ganze Methode wesentlich in einer immerwährenden Correction des mit einem Begriffe gesetzten Inhalts besteht, so daß dieser in jedem Punkte als ein zu geringer erscheint, der zu ergänzen ist und sodann mit seinem Umfange ausgeglichen werden muß. Der ganze Proceß ist eine Vermittelung des Inhalts und Umfangs; dieser treibt über sich hinaus, um jenen zu gewinnen, der neue gefundene

Inhalt fodert eine nachfolgende Vergrößerung des Umfangs, so daß das Denken sich nirgends genügt. Alle Prädicate, die es findet, sollen nicht einem Sein entsprechen, das als solches durch eine bestimmte Anzahl von Merkmalen ausgedrückt würde, sondern nur das Denken will sich selbst immer mehr erfassen, indem es in dem schon gesetzten Gedanken immer noch etwas Verborgenes ahnt, das es noch nicht zum Bewußtsein gebracht hat, und nun nicht eher ruht, als bis es den absoluten Inhalt herausentwickelt und diesen zur höchsten Allgemeinheit erhoben hat.

Wir haben gesehen, wie die Hegelsche Methode wesentlich darauf ausgeht, ein System von Prädicatbegriffen zu entwickeln, welches in Allgemeinheit und Concretion gleichmäßig fortschreitet. Es scheint daraus von selbst zu folgen, daß das Urtheil in dem gewöhnlichen Sinne des Worts fortfallen muß, da dieses sich nur auf einer Verknüpfung von Subject und Prädicat gründet. Und wenn wir das System im Ganzen betrachten, so sieht es auch wirklich so aus, als ob es nur eine Zusammenstellung von Begriffen gewähre und diese also die Hauptsache darin wären, das Urtheil dagegen ganz verschwände. Aber es leuchtet doch auch sogleich ein, daß die Verknüpfung der Begriffe gerade nur auf dem Urtheilen beruhe.

Es ist dies die Dialektik der Methode, welche einerseits den Gegensatz auffindet und hernach die Gegensätze wieder vereinigt, und dabei die Urtheile ausspricht, einmal, daß der Begriff, der zuerst nur als rein mit sich identisch erscheint, auch gerade sein Gegentheil sei, und hernach das folgende, daß die beiden Gegensätze in ihrer Identität den neuen Begriff bilden, der durch sie vollständig bestimmt ist. Diese Urtheile setzen voraus, daß, obgleich wir es nur mit Prädi-

catbegriffen zu thun zu haben glaubten, dieselben doch auch als Subjectbegriffe müssen angewendet werden können. Nun sind wir es allerdings aus der gewöhnlichen Logik schon gewohnt, den Gegensatz zwischen Subject- und Prädicatbegriffen als einen relativen anzusehen, indem derselbe Begriff bald als Subject, bald als Prädicat in dem Urtheile angewendet wird, aber es beruht hier nur auf einer oberflächlichen Auffassung der Begriffe selbst, die bei der Betrachtung derselben die Verschiedenheit nicht zum Bewußtsein bringt, sondern erst durch eine Reflexion über die Form des Urtheils dazu geführt wird, und nun nicht das innere Verhältniß derselben unter einander betrachtet, sondern nur ihre äußere Verknüpfung. Aber schon die Sprache macht in der Gegenüberstellung von Nomen urd Verbum bestimmt die Unterscheidung, indem sie mit jenem das bestimmte, für sich gesetzte gegenständliche Sein, mit diesem die Action oder die Beziehung desselben auf einander bezeichnet, und so tritt dies dann bei dem Urtheil auch in so weit wieder hervor, daß das Subject ursprünglich immer als Nomen erscheint, das Prädicat immer auf ein Verbum zurückgeführt werden kann. Wo dies nicht möglich ist, ist der Begriff immer eine Abstraction oder ein reines Zeichen, das an die Stelle bestimmter Prädicate gesetzt ist, wie in dem Urtheil, die Eiche ist ein Baum, der Begriff Baum nichts Anderes bezeichnet als die in ihm zusammengefaßten Merkmale.

Wie dem auch sein mag, so viel ist klar, daß in dem gewöhnlichen Urtheil bei dem Subject immer an ein bestimmtes als Ganzes angeschautes gegenständliches Sein gedacht wird, bei dem Prädicat an eine durch das Denken aufgefaßte Beziehung zwischen dem Sein. In diesem Sinne kann nun bei der Hegelschen Methode nicht von Subject- und Prädicatbegriff gesprochen werden, dieselbe faßt vielmehr

alle ihre Begriffe nur als Action und Thätigkeit eines allgemein zum Grunde gelegten Subjectbegriffes, und alle von ihm entwickelten Begriffe sind daher Prädicate von diesem. Aber wenn sie nun fortschreitet von dem ersten Begriffe des Seins und von ihm behauptet, daß er, genauer betrachtet, ein Nichts sei, so erhält jenes die Form eines Subjectbegriffes, dieses die eines Prädicatbegriffes, und ebenso wenn nun weiter fortgeschritten und die Identität von Sein und Nichts in dem Begriffe des Werdens aufgezeigt wird, so wird damit ausgesagt, daß das Prädicat Werden eigentlich der wahre Ausdruck der Begriffe Sein und Nichts ist, das dadurch selbst nun Subject geworden ist. Hieraus ergiebt sich nun folgendes Resultat. Der zuerst gesetzte allgemeine Subjectbegriff löst sich in einen Prädicatbegriff auf, der ihn vollkommen decken soll, dieser selbst verwandelt sich seinem Gegensatze gegenüber zu einem Subjectbegriff, der in dem nächsten allgemeineren Begriff wieder in einen Prädicatbegriff sich auflöst, und sofort, so daß das erste unbestimmte Subject sich immer bestimmter herausgestaltet durch die Aufnahme der in ihm angeschauten Prädicate. Das ganze Verfahren will somit eine Identität von Subject- und Prädicatbegriffen, so jedoch, daß die richtigere Betrachtung immer von dem als für sich hingestellten Subjectbegriff zu einem Prädicatbegriffe hineilt. der erst die Wahrheit desselben sein soll. Und von diesem durch das reine Denken gefundenen Resultat aus verlangt die Philosophie dann auch, daß das in der Wirklichkeit gewöhnlich als ein festes für sich bestehendes und deshalb den Subjectbegriffen entsprechend gedachtes Sein, vielmehr als eine lebendige ebenso in einander übergehende Action von Prädicaten aufgefaßt werde, das Fürsichsein dagegen nur als Schein gelte.

Auf diese Weise hat nun das die dialektische Methode constituirende Urtheil vor dem gemeinen Denken das voraus, daß Subject und Prädicat sich vollständig decken und nicht eine willkürliche Menge von Urtheilen über ein bestimmtes Subject neben einander aufgestellt zu werden brauchen, die zusammen erst den Subjectbegriff erschöpfen würden. Sehen wir nämlich genau zu, so ergeben sich immer in Beziehung auf ein Subject zwei Urtheile, von denen eins seinen Inhalt, das andere den Umfang bestimmt. Das Sein hat seinen ganzen Inhalt am Nichts, dies ist seine Concretion, das Nichts ebenso am Sein; seinen Umfang hat es am Werden, das die Identität von beiden ist und die Allgemeinheit desselben darstellt. Alles Sein ist nur durch das Nichts, eben darum ist es aber auch nur in so fern es Werden ist, jedes Sein wie jedes Nichts ist, genauer betrachtet, ein Werden. In diesen Urtheilen ist alles ausgedrückt, was über diese Begriffe zu sagen wäre. Der Vorzug der Einfachheit und Bestimmtheit, der hiemit auf Seiten der Hegelschen Methode erscheint, wird aber beeinträchtigt durch einen nothwendig damit gesetzten Nachtheil. Das gewöhnliche Denken, wenn es die dem Subject zukommenden Prädicate richtig gesetzt hat, kann sich damit für immer befriedigen, indem dann die Prädicate das Subject wirklich decken; hier aber ist es anders, da immer wieder die Methode zu neuen Prädicaten fortschreitet und diese als im ursprünglichen Subject enthalten erkennt, ohne daß sie eine Sicherheit hätte, wie es scheint, je mit diesem Proceß zu Ende zu kommen. Immer greift der Subjectbegriff über seinen Prädicatbegriff über und zwingt so zu neuem concreten Inhalte fortzugehen, um den ganzen verborgenen Reichthum desselben zu ergründen und die gewonnenen Begriffe als unzureichend zu vernichten, bis viel-

leicht zuletzt ein Begriff gefunden wird, der den ganzen Gehalt erschöpft.

Der Vorzug ist insofern nur ein scheinbarer, er gilt nur für den Moment, in welchem mit vollkommner Ueberzeugung das Urtheil ausgesprochen wird, welches dem Subjecte sein alleiniges bestimmtes Prädicat beilegt, während bei dem gewöhnlichen Denken diese Ueberzeugung keineswegs Statt findet, sondern das Denken sich bescheidet, an dem festen Subject nur ein Merkmal aufgefaßt zu haben, zu welchem noch eine Menge andrer hinzugefügt werden können. Darum ist nun jene Ueberzeugung zwar keine unwahre, sondern sie beruht darauf, daß in dem Subject augenblicklich nicht mehr gedacht werden kann, als in dem Prädicate ausgesprochen ist, aber sie erscheint doch als eine nur momentan festzuhaltende, die durch das nachfolgende Denken wieder aufgehoben wird. Damit aber muß sie doch als eine subjective bezeichnet werden, die dem Object nie vollkommen genügt, sondern immer wieder erkennen muß, daß zu neuen Prädicaten fortgeschritten werden kann, die auf eine intensivere Weise den Begriff ausdrücken. Zwar schreitet sie dadurch zu einer immer größern Objectivität fort, aber in keiner Stelle ist sie von dieser Subjectivität befreit, und hat keine Sicherheit darüber, wie weit sie noch von ihrem Ziele entfernt ist.

Nachdem wir nun so einen gewissen Ueberblick über die allgemeine Form der Hegelschen Methode und ihr Verhältniß zu der gewöhnlichen Synthesis und Analysis gewonnen haben, müssen wir die Schleiermachersche Methode, die wir schon als den geraden Gegensatz der Hegelschen erkannt haben, in eine etwas nähere Betrachtung ziehen. Wir haben schon oben gesehen, daß ihr Gegensatz gegen die Hegelsche Methode auf der gleichen Beziehung beider zur synthetischen

und analytischen beruhte, diese werden wir daher auch hier wieder zunächst ins Auge zu fassen haben. Das ganze Schleiermacherſche Verfahren bezweckt, die Einheit in der Mannigfaltigkeit und die Mannigfaltigkeit in der Einheit aufzufassen, so daß das Eine getrennt von dem Andern gar nicht zu denken ist. Deshalb geht es immer darauf aus, in der Einheit einen Gegensatz zu entdecken, durch den der Inhalt von dieser vollkommen ausgedrückt und erschöpft würde. Nun aber würde durch eine bloße einfache Theilung in einen bestimmten Gegensatz die Einheit verloren gehen, da sich nicht anschauen läßt, wie das absolut Entgegengesetzte und Getrennte sollte auf irgend eine Weise als eins gedacht werden können; Schleiermacher setzt daher, daß jede Theilung nur als eine relative könne gedacht werden, in welcher jeder Theil immer den Gegensatz an sich haben müsse, so daß die Theilung selbst nur als ein Mehr oder Minder des Einen oder Andern betrachtet werden könne. Wenn z. B. das ursprüngliche Sein in Natur und Vernunft getheilt wird, so ist dies nur dadurch möglich, daß keine Natur ohne Vernunft, keine Vernunft ohne Natur gedacht werde, so daß immer die eine die andre an sich hat, und Natur nur noch als ein Minder der Vernunft erscheint, zur Einigung mit welcher sie fortwährend hinstrebt, und ebenso die Vernunft als die noch nicht vollkommen zur Natur gewordene, die aber immer die Tendenz in sich hat, sich zur Natur zu gestalten und dieselbe durchaus zu durchdringen. Dies ist aber nur möglich, wenn die Gegensätze, die, für sich betrachtet, unmöglich mit einander verknüpft sein können, durch etwas Anderes, an dem sie sind, zusammengehalten werden, und dadurch kommt Schleiermacher zu dem Resultat, daß nie eine einfache Theilung, sondern immer eine doppelte vorgenommen werden müsse, wenn

die Einheit bewahrt bleiben solle. Dann nämlich entwickeln sich durch Kreuzung der Theilungsglieder vier Begriffe, von denen immer zwei, trotz des Entgegengesetzten, ein Band haben an dem andern Gegensatze. Verbinden wir mit der obigen Theilung in Natur und Vernunft den Gegensatz des Realen und Idealen, so erscheint die Natur selbst nun entweder als real oder als ideal, und ebenso die Vernunft. Die reale Natur hat also mit der realen Vernunft den Begriff der Realität gemein, die ideale Natur mit der idealen Vernunft den des Idealen, und so umgekehrt, die reale Natur mit der idealen Natur den der Natur und die reale Vernunft mit der idealen den der Vernunft, so daß nie die bloßen Gegensätze erscheinen, sondern immer verknüpft durch ein gemeinsames Band. Dadurch ergiebt sich dann auch die Möglichkeit, wie ein Geeinigtsein der Natur und Vernunft gedacht werden könne. Die Vernunft nämlich kann nur mit der Natur sich einigen, in so fern beide ideal eins sind, und sie kann nur in die Natur eingegangen sein, in wie fern beide Realität haben.

Bei dieser Auffassung ist es klar, daß in dem ursprünglichen Begriff schon diese Gegensätze enthalten sein müssen, und in vollkommener Identität, so daß also der Begriff nicht concreter wird, sondern man möchte eher sagen in einem gewissen Sinne abstracter. Der ursprüngliche Begriff des Sein nämlich enthält alle Prädicate in sich in ihrem vollen Maximum und ihrer vollendeten Identität; er ist daher der concreteste Begriff, den es geben kann, alle folgenden enthalten zwar nicht minder alle Prädicate in sich, da in allen der ursprüngliche Begriff lebendig ist, aber in einem bestimmten Maaße, so daß bald der eine oder der andere Gegensatz überwiegt und von diesem oder jenem ein Maximum oder Minimum

in demselben enthalten ist. Die abgeleiteten Begriffe nehmen also in einer Beziehung nicht an Concretion ab, indem die ganze Fülle der Prädicate in allen enthalten ist, aber die Quantität derselben ist in jedem Begriffe eine geringere, indem das allgemeine Sein den absoluten Gehalt seiner Prädicate in alles Einzelne auf verschiedene Weise ausgießt und so in einem jeden zu einem bestimmten Quantum sich gestaltet. Die Methode unterscheidet sich also von der gewöhnlichen synthetischen, die ebenfalls von der Einheit zur Mannigfaltigkeit herabsteigt, wesentlich dadurch, daß sie nicht wie diese mit dem abstractesten Begriffe anfängt, sondern gerade mit dem concretesten, und von diesem zum abstracteren fortschreitet in dem eben angegebenen Sinne.

Daraus folgt denn auch nothwendig, daß nicht etwa, wie bei dieser, der Theilungsgrund von außen herangebracht wird, und neue Merkmale hinzu kommen müssen, um den Begriff zu einem besondern zu machen, sondern die Theilung muß schon gewissermaßen im ursprünglichen Begriff als wirklich seiend erkannt werden, und nur das Zusammensein der Gegensätze wird getheilt, nicht eine abstracte Einheit. So beruht z. B. die ganze Ethik, die Schleiermacher vorzüglich ausgebildet hat, auf der Betrachtung der Vernunft als einem immer schon irgend wie gesetzten Ineinander von Natur und Vernunft und der Tendenz von Seiten der Vernunft dieses Ineinander vollständig zu machen. Wird dieses so aufgefaßt, so ergiebt sich sogleich der doppelte Gesichtspunkt einer die Natur aneignenden Vernunft und einer die Vernunft darstellenden Natur, worauf sich der Gegensatz des organisirenden und symbolisirenden Handelns begründet. Die Einigung selbst aber ist immer entweder als eine individuelle in dem Einzelnen, oder als universelle in der ganzen Gat-

tung gesetzt, was dann den andern kreuzenden Gegensatz giebt, der offenbar dem obigen des Realen und Idealen entspricht, so daß wir in der somit vollbrachten Viertheilung eines individuell aneignenden und individuell darstellenden und eines universell aneignenden und universell darstellenden Handelns das ganze Gebiet der Vernunft nur auf dieselbe Weise weiter getheilt haben, wie die Gegensätze in ihr selbst schon durch die ursprüngliche Theilung des Seins enthalten waren.

Was ist es nun aber, das durch diese Theilung erlangt wird? Da die Prädicatbegriffe in der Einheit ebenso wie in allen Theilen auf gleiche Weise enthalten sind, nur mit quantitativen Unterschieden, so werden durch die Theilung auch keine Prädicatbegriffe gewonnen, sondern nur Subjectbegriffe, die immer der jedesmaligen eigenthümlichen Verknüpfung entsprechen. So ist in dem oben gewählten Beispiele das universell organisirende Handeln Ausdruck des Staats, das individuell organisirende Ausdruck der freien Geselligkeit, die universell symbolisirende Thätigkeit giebt den Begriff des Wissens, die individuell symbolisirende den Begriff der Kunst in der kirchlichen Gemeinschaft. Auf diese Weise steigt der Proceß, wenn er weiter fortgesetzt wird, immer mehr in die besondern Formen des Seins herab, von Stufe zu Stufe eine größere Mannigfaltigkeit von Subjectbegriffen findend, die der Theilung des Zusammenseins der Prädicate entsprechen.

Dieser Fortschritt wird offenbar durch eine Analysis bewirkt, die sich aber wiederum ganz anders gestaltet, als die gewöhnliche. Während diese nämlich die Prädicate, die zu verschiedenen Subjecten gehören, auflöst und die wesentlichen von den unwesentlichen sondert, um durch das Weglassen der

letzteren, in denen die Unterscheidung liegt, und durch das Zusammenfassen der gleichartigen einen abstracteren höheren Begriff zu bilden, werden hier die Subjectbegriffe selbst aufgefaßt, von dem Gleichartigen in ihnen abstrahirt, das Entgegengesetzte dagegen gerade zusammengefaßt und in einen Fluß gebracht, der durch Prädicate ausgedrückt wird, die nun allerdings abstracter sind als die früheren, da von der in ihnen identischen Substanz abgesehen wird. Vernunft und Natur sind zwei, wie es scheint, starr gegenüberstehende Subjecte; aber es ergiebt sich, daß vielmehr immer beide in einander sind und eins zu werden streben, daher ist immer eine Thätigkeit zu denken, die den Gegensatz aufhebt, indem Natur in Vernunft und Vernunft in Natur übergeht. Dieses wechselseitige Uebergehen des Entgegengesetzten bildet die verschiedenen Formen des Handelns, die in den festen Formen der ethischen Gemeinschaften zur Anschauung gelangen.

Ueberall ist es klar, wie das Abstracte mit dem Besondern Hand in Hand geht, so daß die Schleiermachersche Methode ebenfalls die analytische und synthetische in sich hat, aber von jeder nur einen Theil, von der Syntheſis das Besondere, von der Analysis das Abstracte, und zwar so, daß demgemäß auch die Ausdrücke einen andern als den gewöhnlichen Sinn enthalten, wenngleich sie im Allgemeinen mit jenen übereinstimmen. Sie wird abstract nicht durch Weglassen von Prädicaten, sondern durch Absehen von den Subjecten, weil sie eben nur das Besondere zusammenfaßt und deshalb immer mehr zu dem Besondern fortschreiten muß. Sie gewinnt das Besondere nicht durch Zufügen von Prädicaten, die in dem allgemeinern Begriffe noch nicht lagen, sondern gerade umgekehrt, dadurch, daß sie bei gleichem Inhalt an Prädicatbegriffen, nur die besondern Subjecte in

Betrachtung zieht und ihre Gegensätze zusammenfassend das Zusammensein derselben theilt. Dadurch wird nun auch hier der Inhalt und Umfang der Begriffe identisch, indem der Inhalt gebildet wird durch das Besondere der Subjecte, die in ihm zusammengefaßt sind, dies aber auch ihr Umfang ist. Eben deshalb ist auch das Urtheil immer bestimmt, und Subject und Prädicat decken sich gleichfalls, so daß das Urtheilen nichts Anderes ist, als ein Bestimmen des Umfangs und Inhalts und also identisch mit dem ganzen Processe.

Dieser Proceß, wenn wir das Resultat desselben zusammenfassen, besteht also wesentlich darin, daß durch die Möglichkeit der Theilung, die das Denken in der Einheit des ursprünglichen Begriffes wahrnimmt, die Concretion desselben immer mehr erkannt wird, indem alle Subjecte, welche gefunden werden, als Prädicate in dem ersten Begriffe des Seins enthalten sind und nur durch die Methode zum Bewußtsein gebracht werden. Jeder Fortschritt in die besonderen Formen des Seins hinab bereichert immer mehr die Anschauung der vorhergehenden, indem alles Neue, was entdeckt wird, nur für das Denken neu, der Wirklichkeit nach immer schon in dem Frühern enthalten ist. Die zu einem vollkommenen System ausgebildete Methode würde einen großen Kreis oder vielmehr eine Kugel geben, in deren Mittelpunkte das inhaltsvolle Sein stände, das nach allen Seiten hin seinen Inhalt ausstrahlt. Das einzelne Sein würde der Fülle der Prädicate nach gleichen Inhalt mit diesem haben, nur quantitativ verschieden und bedingt durch die Beziehung und Stellung der Subjecte zu einander, so daß durch das Zusammenwirken dies oder jenes Prädicat als ein Maximum hervortrete, wodurch die Gliederung des Ganzen gegeben wäre. Dieses Ganze ist nichts Anderes als die Welt,

jedes Einzelne darin ein Mikrokosmos, der den ganzen Inhalt der Welt in einem kleinern Maaßstabe in sich schließt; die Philosophie ist die Weltweisheit, die jenen Zusammenhang des Mannigfaltigen mit der Einheit zur Anschauung bringt und in jedem Einzelnen, statt wie die gemeine Erfahrung nur eine Anzahl von Prädicaten, vielmehr die Fülle des Inhalts herausarbeitet, durch die Mannigfaltigkeit des Einzelnen aber der Kraft des Universums sich immer bestimmter und klarer bewußt wird.

Auf diese Weise ist das Verfahren, wie Schleiermacher selbst bekennt, eine immerwährende Correction des schon Gesetzten, das erst durch das Nachfolgende in reicherer Gestalt begriffen wird, und jedes momentane Abschließen nur ein vorläufiges, wobei die nähere Bestimmung offen gelassen werden muß. Das ganze Wissen ist ein Proceß, der ins Unendliche fortgeht und erst mit dem Begriffe des absolut Einzelnsten vollendet sein würde. Da aber das Erkennen des Gegebenen selbst von dieser nachfolgenden, ins Unendliche fortschreitenden Erkenntniß abhängig ist, so wird die Wahrheit des Wissens immer nur eine relativ sich annähernde, nie eine absolute sein. Dabei aber bewegt sich das ganze Verfahren der Schleiermacherschen Methode rein im Denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen oder irgendwie von derselben bestimmt zu werden, obgleich sie mit ihren Begriffen in das Besondere und Einzelne der Realität hineindringt. Ja ihr erster Schritt ist aus der Idealität in das Reale hinab, indem sie es immer nur mit dem relativ Besonderen zu thun hat, und in jedem Augenblick könnte sie die Erfahrung auffodern, ihr die Subjecte aufzuweisen, die sie in dem reinen Denken vorgebildet hat.

Nach diesen Vergleichungen wird sich nun der parallele

Standpunkt der Schleiermacherschen und Hegelschen Methode deutlich herausstellen, indem beide auf gleiche Weise der gewöhnlichen Analysis und Synthesis gegenüberstehen, unter einander selbst aber vollkommen entgegengesetzt sind. Beide nämlich stimmen darin überein, daß in ihnen Subject- und Prädicatbegriffe nicht fest geschieden sind, sondern in einander übergehen, so jedoch, daß in der Hegelschen Methode die Prädicatbegriffe das eigentlich Gesuchte sind und als das wahre Resultat sich ergeben, in der Schleiermacherschen dagegen die Subjectbegriffe gefunden werden sollen und die Prädicate nur den Uebergang bilden, in welchem die Subjecte zur Erscheinung kommen. In beiden entwickelt sich daher die Methode in einem bestimmten fortgesetzten Urtheilsproceß, der immer den Inhalt und Umfang der Begriffe genau bestimmt, so daß Subject und Prädicat sich vollkommen decken, in beiden wird aber auch erst durch das fortgesetzte Urtheilen das Wissen, das auf keinem Punkte, wo die Entwickelung angehalten wird, seinem Gegenstande vollkommen entspricht, so daß jeder folgende Moment die früheren berichtigt und erst in der Vollendung des Processes die ganze Wahrheit gegeben ist. Deshalb stehen auch beide Methoden rein im Denken, ohne für ihre Construction auf die Erfahrung blicken zu müssen und entwickeln ihre Erkenntniß vollkommen aus dem Begriff, so daß ihnen auf gleiche Weise der Charakter des Speculativen zukommt.

Dieser Charakter des Speculativen hat nun in beiden auf gleiche Weise seinen Grund in der Dialektik, mit welcher sie die entgegengesetzten Begriffe in eine Einheit zu verknüpfen wissen, wodurch alle die getrennten Vorstellungen in eine organische Verbindung gebracht und genetisch von einander abgeleitet werden können. Während bei den gewöhnlichen

Methoden der Syntheſis und Analyſis die Merkmale nur äußerlich neben einander geſtellt und die Begriffe für Zeichen gelten müſſen, durch welche in die chaotiſche Maſſe eine gewiſſe zunächſt willkürliche Ordnung gebracht wird, die dann immer nur durch die fortgeſetzte Vergleichung mit der Erfahrung berichtigt werden kann, ſo iſt es möglich, hier in das Weſen der Begriffe einzudringen und die Prädicate aus den Subjecten, die Subjecte aus den Prädicaten mit Nothwendigkeit abzuleiten, wodurch erſt der wahren wiſſenſchaftlichen Einſicht genügt werden kann. In dieſer Hinſicht machen daher beide den Anſpruch, rein die Entwickelung des Begriffs oder, was daſſelbe iſt, der Sache ſelbſt zu geben, indem das Denken durch den Begriff mit Nothwendigkeit fortgetrieben wird, die nothwendige Entwickelung des Begriffs aber nichts Anderes als die der Sache ſelbſt ſein kann.

In dieſer Beziehung muß nun allerdings dies uns bedenklich machen, daß beide Methoden diametral entgegengeſetzte Wege befolgen; aber es wäre immer möglich, daß ſie auf dieſen verſchiedenen Wegen doch zu einem gemeinſchaftlichen Ziele gelangen könnten, oder aber, daß ſie ſich gegenſeitig ergänzen müßten, um zwei gleich berechtigte Gebiete der Wiſſenſchaft zu durchforſchen und abzugrenzen. Beide nämlich gehen ja, wie wir ſchon geſehen haben, von einem Punkte aus, dem des reinen Seins, das im Anfange für den Einen wie für den Andern gleich leer iſt und ſich erſt im Verlauf des Proceſſes mit ſeinem Inhalte anfüllt. Hegel ſchreitet von dieſem zu dem Abſoluten fort, das bei Schleiermacher gänzlich außerhalb des Gebietes der Philoſophie als ein rein tranſcendentes, nur vorauszuſetzendes ſtehen bleibt; dagegen geht Schleiermacher in die beſondern Formen des Seins ein, die für Hegel ebenſo außer dem Bereiche der

Philosophie liegen. Hegel will die Prädicate des Absoluten erfassen, aus denen die Welt sich erklären lassen möchte, Schleiermacher in der Aufsuchung der Subjectsbegriffe die besonderen Formen der Welt nachbilden, in deren Reichthum sich das Absolute abspiegelt; Schleiermacher will erkennen, was ist und in welchem Zusammenhange es steht, Hegel, was wird und wie es wird. Deshalb ist Hegels System eine lange geradlinige Reihe von Entwickelungen des Absoluten, die an ihrem Anfangspunkt mit der realen Welt zusammenhängt, Schleiermachers Philosophie eine Organisation der Welt, die von dem unbekannten Absoluten getragen wird. Nach Hegel sind die festen Formen, die im Sein erscheinen, und aus denen wir die Welt zusammengesetzt denken, eben nur ein Schein, der dadurch entsteht, daß wir die fortgehende Entwickelung der Prädicate, das absolute Werden, an einzelnen Punkten festhalten und diese Stadien in unserem Bewußtsein fixiren; Schleiermacher muß die Action nur als die durch die Ordnung des festen Seins gesetzte Beziehung desselben unter einander ansehen und damit eben als die Erscheinung des zum Grunde liegenden substantiellen Inhalts. Daher sind für Hegel die als Subjecte aufgefaßten Dinge nichts Anderes als die noch nicht zur absoluten Idee entwickelten Prädicate, in denen der Inhalt noch nicht vollkommen herausgesetzt ist, die deshalb nur noch auf einem untergeordneten Entwickelungsstadium begriffen sind, und noch nicht die Fülle der Prädicate in sich enthalten; Schleiermacher dagegen muß den einzelnen Subjecten den vollen Inhalt aller Prädicate geben, nur daß vermöge des Zusammenseins in der Organisation der Welt nur diese oder jene besonders zur Erscheinung kommen.

Aus dem eben Entwickelten geht aber schon zur Genüge

hervor, daß beide Philosophen doch eigentlich dasselbe Sein zum Gegenstande ihres Denkens machen und nur von verschiedenen Seiten aus betrachten. Denn fragen wir nun, was das Absolute Hegels ist, so werden wir doch sagen, daß es nichts Anderes als die Welt selbst sein kann, aus einem bestimmten Gesichtspunkte angesehen. Werden nämlich kann immer nur gedacht werden in einem bestimmten Gegensatz zu einem Dasein, wie Prädicate nur Subjecten gegenüber festgehalten werden können. Da nun das Absolute an sich keinen Gegensatz mehr außer sich haben kann, so kann das Absolute, das als Werden aufgefaßt wird, nicht das Absolute an sich oder Gott, sondern nur das absolute Werden selbst oder die Welt sein. Dies wird auch von Hegel vollkommen zugestanden, wenn er sein Absolutes als der Welt immanent setzt, und erklärt, daß jedes anders gefaßte nur eine Abstraction sei. Ob es nun wirklich ein anderes Absolute gebe, als das von Hegel aufgestellte, kann freilich hier noch nicht erörtert werden, sondern wird erst später zur Entscheidung kommen; so viel ist aber klar, daß eine solche Immanenz des Absoluten in der Welt die Scheidung von derselben unmöglich macht, wenn man nicht unter Welt nur eine Zusammenfassung des in ihr gesetzten substantiellen Seins verstehen und diese dem in der Welt lebenden und wirkenden Absoluten entgegensetzen will. Eine solche Scheidung aber könnte sich immer nur erhalten durch eine Ansicht der Welt, die eben durch die Hegelsche Philosophie als unwahr ausgeschlossen wird, eine Ansicht, die einem todten abgestorbenen Leichnam, der von der gewöhnlichen Vorstellung in einzelne Theile zergliedert worden ist, diesen Namen beilegte, während eine lebendige Auffassung auch die lebendige Kraft der Entwickelung und den Geist selbst hineinlegen muß. Auf diese

Weise aber stimmt Hegel vollkommen mit Schleiermacher überein, der der Welt gleichfalls den Charakter des Absoluten, oder vielmehr, seiner Auffassung nach, des Transcendenten beilegt und sie als das höchste Subject und die höchste lebendige Kraft aller Erscheinungen darstellt, nur daß er, was zunächst hier noch unberücksichtigt bleiben kann, neben ihr den Begriff eines transcendenten Gottes hat, der über alle Wissenschaft hinaus liegt und vor ihrem Anfange vorausgesetzt werden muß.

Steht es nun wirklich so, daß Hegel und Schleiermacher denselben Gegenstand des Denkens haben, nämlich die Welt, so ist es klar, daß sie ihn von verschiedenen Seiten aus betrachten müssen, die beide gegenüber gleich berechtigt sind. Beide nämlich gehen von demselben Sein aus, welches eben die Welt ist, und bestimmen nun diese für das Denken genauer, indem sie diesen ersten Begriff nach ihrer festen Methode sich selbst entwickeln lassen. Dieses geschieht dann so, daß Hegel die in ihr wirkenden Kräfte und Thätigkeiten auffaßt und aus einander ableitet, so daß er zuletzt ein System lebendiger Kräfte erhält, das mit einer höchsten Kraft schließt, die der Quellpunkt aller übrigen ist und deren Fluß durch diese hindurch man überall verfolgen kann, so daß alle einzelnen als Wirkung von jener sich herausstellen; Schleiermacher dagegen faßt eben diese Welt als ein System substantieller Formen, welche die Erscheinungen eben so vieler sich individualisirender Kräfte sind und alle von einer höchsten, alle Action in sich enthaltenden Kraft ausgehen.

Diese entgegengesetzte Betrachtungsweise könnte aber nicht Statt finden, wenn nicht schon der Anfangspunkt, der beiden identisch ist, eine entgegengesetzte Betrachtungsweise zuließe, welche die ganze folgende Entwickelung weiter bestimmt. Das

Hegelsche Sein nämlich ist ein Inbegriff aller Subjecte, aber an Prädicaten durchaus leer, das Schleiermachersche ein Inbegriff aller Prädicate, aber an Subjecten leer; deshalb entwickeln sich denn auch im Hegelschen System die Prädicate heraus, im Schleiermacherschen dagegen die Subjecte, so daß bei jenem das in Beziehung auf die Prädicate abstracte Sein sich in dieser Hinsicht allmälig erfüllt und damit die Subjecte, die in demselben zwar enthalten sind, aber nicht mehr angeschaut werden, aus der Vergessenheit wieder auftauchen und in den Prädicaten vorgestellt werden, während bei Schleiermacher aus dem in Beziehung auf die Subjecte leeren Sein durch die relative Theilung der Prädicate die Subjecte hervortreten und dadurch nun auch die vorher nur dunkel in jenem ersten Sein verschlossenen Prädicate durch die Anschauung der Subjecte zu einem deutlichen Bewußtsein gebracht werden.

Daraus wird nun zunächst noch bestimmter klar, wie beide Methoden gerade in einer entgegengesetzten Richtung begriffen sind, was schon aus der früher abgeleiteten Formel hervorgeht. Wir fanden ja nämlich, daß das Hegelsche System vom abstract allgemeinen Sein zum concret allgemeinen fortschreitet, während das Schleiermachersche vom concret Allgemeinen zum abstract Besondern hinabgeht. Dies muß nun, um Mißverständnisse zu vermeiden, näher erläutert und zu vollkommener Klarheit gebracht werden. Wir haben die Formel gefunden durch die Vergleichung beider Methoden mit der gewöhnlichen Synthesis und Analysis, die immer das Allgemeine mit dem Abstracten und das Concrete mit dem Besondern zusammen haben; wir müssen nun den Werth derselben durch die Betrachtung der Gegensätze unserer beiden Methoden selbst prüfen. Es ist deutlich, daß, wenn

Hegel mit dem abstracten Sein beginnt und in diesem alle Subjecte zusammenfaßt, damit gesagt wird, daß jedem einzelnen Subject das Sein als Prädicat zukomme, und wenn er nun zu den weitern Prädicaten fortgeht und zuletzt zu dem höchsten gelangt, so können diese nicht ebenso den einzelnen Subjecten beigelegt werden, sondern nur den höheren und zuletzt dem höchsten; mit dem Fortschritte in der Entwickelung ergiebt sich also auch ein Fortschritt in der Vorstellung der Subjecte, die wir bisher außerhalb unserer Betrachtung liegen gelassen oder nur berührt haben, worauf wir aber jetzt zur Vollendung der Einsicht in der Methode schärfer unsere Aufmerksamkeit richten müssen. Wenn wir nämlich die in dem System sich entwickelnden Prädicate in der Realität anschauen wollen, so ist das erste allgemeine Sein der ganzen Totalität der Subjecte beizulegen, das letzte nur einem höchsten Subject, die in der Mitte liegenden einer größern oder geringern Zahl, je nach ihrer Abstufung. Die dadurch entstehende Reihefolge der Subjecte wird somit nothwendig von dem concret Besondern zu dem abstract Allgemeinen fortschreiten und das einfache Resultat also dieses sein, daß das erste abstracte Prädicat des Systems, das Sein, allen concret besondern Subjecten beigelegt werden kann, das letzte concret allgemeinste Prädicat aber nur einem ganz abstract allgemeinen Subjecte. Ganz das umgekehrte Verhältniß findet Statt im Schleiermacherschen System. Hier ist das erste Subject, dem alle Prädicate beigelegt werden müssen, ein ganz concret allgemeines, je mehr aber fortgeschritten wird, desto mehr werden die Subjecte abstract besondere. Fassen wir dabei die Prädicate für sich ins Auge, so ist das dem ersten Subject entsprechende ein ganz abstract allgemeines, von dem wir wohl wissen, daß es die ganze Fülle

enthält, die wir aber nicht anschauen; erst die folgenden dagegen individualisiren sich immer mehr und werden immer concreter, so daß wir durch ihre Zusammenfassung nun wohl den Inhalt des ersten begreifen, aber nicht in einer Einheit anschauen.

Stellen wir nun beide Methoden gegenüber, so ergiebt sich dies als letztes sie vollkommen charakterisirendes Resultat. Bei der Hegelschen Methode beginnen wir mit einem ganz allgemeinen abstracten Prädicatbegriff und begreifen, wie dieser jedem einzelnen concreten Subjecte zukommen müsse, welches aber die concreten und besondern Prädicate eines jeden einzelnen Subjectes sein werden, erfahren wir auf keine Weise, dafür schreiten wir nun zu immer höhern Subjectbegriffen fort, die aber nothwendig immer abstracter werden, und erfahren von ihnen concretere Prädicatbestimmungen, bis endlich das höchste und allgemeinste Subject das concreteste und allgemeinste Prädicat erhalten würde. In dem Schleiermacherschen System dagegen gehen wir von einem concret allgemeinen Subject aus, das alle Prädicate in sich enthält, welches aber diese sind, wissen wir nicht, wir schauen sie nur in einem abstracten Begriffe an, und erst je mehr wir zu den besondern Subjecten hinabsteigen, erfüllen sich auch die Prädicate für unser Denken mit einem bestimmten Inhalte, während die Subjecte selbst abstracter werden, da nicht mehr die bestimmten einzelnen dabei gedacht werden, sondern nur die Möglichkeit der Anwendung der gegebenen construirten Prädicatbegriffe auf vorausgesetzte, aber nicht angeschaute Punkte des realen Seins.

In diesem überall eindringenden Abstracten liegt nun, wie sich leicht ergiebt, der entgegengesetzte Mangel beider Methoden und zugleich das, was ihren Gegensatz bedingt;

zugleich liegt aber dadurch auch erst ihr Verhältniß zu der gewöhnlichen Synthesis und Analysis vollständig vor Augen, in welchem derselbe Mangel mit entgegengesetzten Vorzügen sich verbindet. Während nämlich bei dieser das Concrete und Besondere immer zusammen ist, dagegen das Allgemeine immer nur mit dem Abstracten gegeben ist, so stellt sich die Betrachtung noch genauer so, daß in der Analysis von concret besondern Subjectbegriffen ausgegangen und zu abstracten Subjectbegriffen fortgeschritten wird, bei der synthetischen dagegen von allgemein abstracten Prädicatbestimmungen zu concret besondern Prädicatbestimmungen übergegangen wird. Hier fehlen also die concret allgemeinen Subject- und Prädicatbegriffe ganz, während dagegen in der einen die concret besondern Subject-, in der andern die concret besondern Prädicatbegriffe gegeben sind und nun durch die beiden Methoden eine Brücke von dem einem zu dem andern hinübergeschlagen wird. Dabei aber bleiben bei der analytischen Methode die Prädicatbegriffe, in die die concreten Subjectbegriffe aufgelöst werden, immer allgemein abstract, und der Begriff kann durch die Zusammenfassung der unendlichen Vielheit nicht angeschaut werden, ebenso aber bleiben bei der synthetischen Methode die Subjectbegriffe abstract, und nie vermag es dieselbe, mit der Theilung und Besonderung ihrer Prädicatbegriffe zu der Concretion der Subjecte hinabzusteigen.

Die Hegelsche Methode hat nun mit der analytischen ihr Sein gemein, nur daß sie mit diesem Begriff, der der Endpunkt des ganzen analytischen Processes ist, beginnt, und ihn, den abstract allgemeinsten Subjectbegriff, der in sofern dem abstract allgemeinsten Prädicatbegriff gleich ist, benutzt und nun zu concret allgemeineren Prädicaten

hinaufsteigt. Dabei stimmen aber beide Methoden darin vollkommen überein, daß sie von dem concret besondern Subjecte zu dem höchsten allgemein abstracten Subjecte hinaufsteigen, nur daß die analytische Methode von ihrem höchsten Subjecte nur das ganze abstracte Sein aussagen kann, die Hegelsche dagegen das concreteste entwickeltste Prädicat. Die Schleiermachersche Methode geht von demselben Sein aus, wie die synthetische Methode, und hat auch mit ihr gemein, daß sie von diesem zu dem concret besondern Prädicat hinabgeht, aber dieses Sein schließt bei Schleiermacher alle besondern Prädicate in sich und ist in dieser Beziehung vollkommen concret, weshalb ihm denn auch ein vollkommen concretes Subject entspricht, nämlich eben der Begriff der Welt als des höchsten, alle Prädicate in sich befassenden Subjects.

Fassen wir dagegen die Hegelsche und Schleiermachersche Methode zusammen, so gewähren sie uns beide die concreten Gestaltungen, sowohl der allgemeinen wie der besondern Subject- und Prädicatbegriffe. Die Hegelsche nämlich giebt die concret besondern Subject- und die concret allgemeinen Prädicatbegriffe, die Schleiermachersche die concret besondern Prädicat- und die concret allgemeinen Subjectbegriffe. Aber überall zieht sich das Abstracte hindurch, indem bei Hegel mit den concret besondern Subjecten sich nur ein ganz abstractes Prädicat verbindet, mit dem concret allgemeinen nur ein ganz abstractes Subject, bei Schleiermacher mit dem concret allgemeinen Subject ein ganz abstractes Prädicat, mit dem concret besondern Prädicat ein ganz abstractes Subject. Das sind die Mängel, die beide Methoden in ihrer Entgegensetzung festhalten; könnte der Gegensatz aufgehoben und vermittelt werden, so würde die Abstraction auch schwinden, die bei keinem der Begriffe es zu einer vollen

Anschauung kommen läßt. Dadurch würde aber auch ein anderer Mangel aufgehoben werden, der nur eine Folge von diesem ist, nämlich daß die Methode nicht durch ihren Fortschritt immer corrigirend verfahren müßte, und dadurch theilweise aufheben, was sie vorhergesetzt. Das Wissen soll auf jedem Punkte ein wahres sein, nicht ein Proceß, der von der Unwahrheit zur Wahrheit hinstrebt, wodurch es selbst immer problematisch bleibt, ob sie je zu erreichen ist. Der Mangel hängt aber damit zusammen, daß das Abstracte erst concreter werden soll; betritt man gar nicht erst dieses Gebiet des Abstracten, so bleibt auch nichts aufzuheben, sondern man setzt bei jedem Gange den Fuß auf sichern Boden und gewinnt und organisirt sich sein Feld, ohne besorgt sein zu müssen, daß ein nachkommender Feind wieder alles zerstören möchte.

Beide Methoden theilen nun diesen Mangel deshalb, weil sie beide auf gleiche Weise von dem ganz abstracten Begriffe des Seins ausgehen, sei er nun, wie in der einen, die Abstraction aller Prädicate, oder, wie in der andern, die aller Subjecte. Princip und Methode hangen in dieser Beziehung also vollkommen zusammen, die Unvollkommenheit des Einen bedingt die des Andern. Haben wir nun an die Stelle des abstracten Seins das concrete Nichts gesetzt, das seinem Inhalte nach mit jenem vollkommen gleich ist, aber sich eben dadurch unterscheidet, daß es nicht von dem Inhalt bloß abstrahirt, sondern ihn wirklich negirt, so können wir hoffen, damit auch den eben bezeichneten Mangel der Methode zu überwinden und dem Principe entsprechend ein Verfahren zu finden, das sich in vollkommen concreten Begriffen fortbewegt und nicht bloß ein Weg ist zu einem fern liegenden unbestimmten Ziel, sondern von vorn herein das

Ziel erreicht, indem es Begriffe gewinnt, die absolute Bedeutung haben und behalten, und nicht durch den Fortschritt wieder aufgehoben werden. Ehe wir aber zur Construction dieser Methode übergehen, wird es zuvörderst nöthig sein, die eigentliche Dialektik, auf welcher die speculative Methode Hegels und Schleiermachers beruht, näher ins Auge zu fassen, um dadurch einen Uebergang zu gewinnen zu der Methode, die beide in sich enthalten und vermitteln soll.

Der Grund der Dialektik liegt in der Aufgabe, das Mannigfaltige im Einklange zu denken mit der Einheit und es aus dieser abzuleiten. Die Mannigfaltigkeit ist nur dadurch diese, daß das Einzelne in ihr entgegengesetzte Merkmale an sich trägt, von denen der Verstand nicht begreift, wie sie zusammen in einer Einheit gedacht werden können, und eben deshalb ist er auch andrerseits nicht im Stande, aus der Einheit selbst die Vielheit abzuleiten, ohne zu derselben etwas hinzu zu thun, das Princip der Vielheit werden kann. Die Einheit kann dann aus der Mannigfaltigkeit nur gewonnen werden, in wiefern gerade von dem, was sie constituirt, abgesehen wird; es wird also in der gewöhnlichen Methode gar nicht das Mannigfaltige zusammengefaßt, sondern nur das in derselben Identische, und dies hat als immer leerer werdende Abstraction nur für den Verstand Bedeutung, nicht aber für die Realität, und ist daher ein ganz subjectiver Proceß. Eben deshalb kann aber aus der abstracten Einheit auch die Vielheit nicht abgeleitet werden, weil in jener auf keine Weise ein Grund zu dieser liegen kann, daher, wenn eine Mannigfaltigkeit durchaus entstehen soll, diese nur durch ein äußerlich und deshalb vollkommen willkürlich herbeigezogenes Theilungsprincip gewonnen würde, wobei dann außerdem ebenfalls nicht begriffen werden kann,

wie die gefundenen entgegengesetzten Glieder in der ursprünglichen Einheit enthalten gewesen sein können. Wäre in dem denkenden Subject keine Nöthigung, nach der Einheit zu fragen, so würde es bei der absoluten Mannigfaltigkeit sich vollkommen beruhigen, da es in dieser keinen Antrieb finden würde, über sie hinaus zur Einheit fortzuschreiten, und ebenso würde das Denken bei der Einheit stehen bleiben, wenn nicht die Erfahrung es nöthigte, eine Mannigfaltigkeit aufzufassen und mit jener in Zusammenhang zu bringen. So baut es denn eine Brücke von dem Einen hinüber zu dem Andern, aber es bleibt eine willkürliche, subjective, die dem Verstand eine Weile einen Anhaltspunkt gewährt, ohne daß er die Ueberzeugung gewinnen kann, daß auch in der Realität ein gleicher Uebergang Statt finde, weshalb denn der Zweifel auch immerwährend seine zerstörende Gewalt geltend macht.

Die speculative Methode versteht ihre Aufgabe besser; sie will alle Willkür aus ihrem Fortschritt verbannen, und an der Nothwendigkeit desselben die Gewähr haben, daß ihr Denken ein objectives sei, welchem zu folgen Jeder auf gleiche Weise gezwungen werden könne, und welches dann auch der Realität entsprechen müsse. Ist nämlich das Princip ein an sich gewisses und reales und liegt in ihm selbst ohne weitere von außen kommende Beihülfe der Grund zu einem nothwendigen Fortschritte und somit zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Begriffe, so müssen diese auch in der Realität auf dieselbe Weise sich fort entwickeln, wie das Denken sie ableitet, und aller Grund zu einem weiteren Zweifel wäre damit abgeschnitten. Damit entsteht dann aber auch sogleich die Foderung, das Mannigfaltige in der Einheit nachzuweisen und die Identität des Entgegengesetzten

begreiflich zu machen. Dieses nun ist es, was die Dialektik zu leisten verspricht; die Hegelsche und die Schleiermachersche Methode aber suchen der Foderung auf eine entgegengesetzte Weise zu genügen, und darin liegt der Grund, daß beide zwar an sich gleich berechtigt sind, aber keine ihr Ziel vollkommen zu erreichen vermag, sondern beide, als einseitige Fassungen der Aufgabe, sich gegenseitig ergänzen müssen.

Betrachten wir zuerst die Hegelsche Dialektik näher, so beruht sie darauf, daß der Gegensatz als ein nur scheinbarer aufgezeigt wird, dessen Wahrheit vielmehr in der Identität liegt, welche die entgegengesetzten Begriffe aufhebt, und in dieser Aufhebung den Inhalt als einen nicht mehr entgegengesetzten aufbewahrt. Indem nun dieses wahrere Zusammenfassen des Entgegengesetzten dem wirklichen vernünftigen Denken zugeschrieben wird, muß das Festhalten des Entgegengesetzten einer untergeordneten und unwahreren Denkfunction, dem Verstande, zugetheilt werden, wobei dann allerdings sogleich das auffallend und unpassend erscheinen muß, daß das vernünftige Denken zu seinem Fortschritte des unwahren, nur Schein hervorbringenden Urtheilens des Verstandes nicht entrathen kann, sondern dieses immer wieder an sich kommen läßt, um es immer von neuem durch die Vernunft zu widerlegen und zu überwältigen. Der Widerspruch zwischen dem zugleich Entgegengesetzten und Identischen wird dadurch gelöst, daß er auf zwei verschiedene Denkoperationen vertheilt wird, indem der Verstand nur immer das Entgegengesetzte, die Vernunft nur die Einheit festhalten kann, und die ganze Dialektik ist wesentlich ein Kampf der Vernunft mit dem Verstande, in welchem freilich jene, vermöge ihrer größeren Gewalt, stets Siegerin bleibt und diesem sein ganzes Habe als Beute entreißt. Bei dieser Art der Fassung ist es aber

klar, daß es mit der Einheit des Mannigfaltigen so ernst nicht gemeint ist, indem ja die Einheit das durchaus Ueberwiegende, allein Wahre ist, die Mannigfaltigkeit dagegen zu einem Scheine herabsinkt und also recht eigentlich der Einheit zum Raube wird. Das Festhalten der Mannigfaltigkeit ist dabei ein rein subjectives, von dem man nicht begreift, weshalb ihm in der Realität etwas entsprechen soll, wenn nicht eben etwas, das der Grund zu diesem Scheine ist, wodurch dann das auf diesem ruhende vernünftige Denken selbst problematisch wird, was sich auch daran zeigt, daß es selbst wieder aufgehoben werden kann und einem andern höhern weichen muß.

In der Schleiermacherschen Dialektik hat nun zwar im Widerspruch mit der Hegelschen die Mannigfaltigkeit eine volle Realität, aber die Gegensätze können nicht als vollkommene, sondern nur als relative festgehalten werden. Jedes Subject enthält die entgegengesetzten Prädicate in sich, aber nur als Quanta mit dem Uebergewicht des einen oder des andern. Dabei begreift sich dann allerdings, wie diese als entgegengesetzte in der Einheit in einander sein können, aber der Grund zu dem quantitativen Verhalten der entgegengesetzten Prädicate in den Subjecten kann aus der Einheit nicht begriffen werden, sondern erscheint als eine willkürliche Annahme, die nur durch das Vorhandensein in der Realität bedingt ist. Auf diesem Quantitativen der relativen Gegensätze beruht aber das ganze Festhalten der bestimmten gegenüberstehenden Subjecte, und da dieses in der Einheit nicht gegeben ist, so ist auch kein Grund vorhanden, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit fortzuschreiten. Die Hegelsche Dialektik leidet an dem Scheinbaren der Gegensätze und opfert diese der Einheit, die Schleiermachersche hält die Ge-

gensätze als wahre fest, aber sie hat keine vollkommene Einheit derselben, da sie den Grund für die Relativität nicht in die Einheit mit aufnehmen kann, in dieser selbst also ein die Mannigfaltigkeit bestimmendes Princip nicht aufgewiesen und begriffen werden kann. Bei Hegel geschieht der Mannigfaltigkeit Eintrag, indem sie nur eine scheinbare ist, bei Schleiermacher der Einheit, indem sie zwar Einheit der Gegensätze, aber nicht vollkommener, sondern nur relativer ist, deren Relativität in ihr nicht begründet ist. In beiden ist also die Dialektik eine der Aufgabe nicht genügende, indem sie entweder keine wirkliche Mannigfaltigkeit giebt oder keine vollkommene Einheit herzustellen weiß.

Der Mangel selbst aber ruht wieder auf dem Mangel des Princips, das bei beiden das abstracte Sein ist. Das leere Sein, mit dem Hegel beginnt, ist ein reiner Verstandesbegriff, der deshalb auch dem Urtheil des Verstandes anheim fällt. Nur deshalb, weil er abstract ist, kann die Methode von ihm fortschreiten, und bei jedem neugewonnenen Begriffe hat der Verstand nur eine Handhabe an dem Abstracten, welches noch in ihm enthalten ist, die absolute Identität liegt an dem Ende in dem höchsten und concretesten Begriffe, an dem das Urtheil des Verstandes keinen Stoff mehr findet und in dem dann auch aller Schein von Mannigfaltigkeit verschwindet. Bei Schleiermacher ist die Identität die ursprünglich vorausgesetzte in dem Sein, welches als höchstes Subject alle Prädicate in sich enthält, aber in Beziehung auf diese Prädicate ist es nur die Abstraction derselben, in welcher also der Grund zu der Mannigfaltigkeit nur etwa als unendliche Kraft liegen kann, aber nicht die Bedingungen zu dem wirklichen Fürsichsein der entgegengesetzten Subjecte. Man begreift bei Schleiermacher wohl, wie die Gegensätze,

wenn sie einmal sind, bestehen können, und wie die Welt als Einheit sich in dem Nebeneinander und Kampf der Gegensätze behaupten kann, aber wodurch diese bedingt sind und woher sie ihren Ursprung haben können, sieht man auf keine Weise ein; Hegel dagegen läßt die Realität der Gegensätze fahren, wobei man wohl begreift, wie sie in der Identität sein können, auf keine Weise aber ihr Vorhandensein in der Wirklichkeit erklärt wird. Man möchte sagen, Hegel begreift, wie eine Welt sein könnte, aber ihr wirkliches Bestehen verschwindet, so wie man es realisiren will; Schleiermacher gestaltet die bestehende Welt, aber ihr Gewordensein aus der Einheit, ihre Möglichkeit bleibt unerkannt.

Dadurch wird nun sogleich klar, weshalb Schleiermacher außer der Welt ein Princip haben muß für diese, einen Gott, der die Möglichkeit hergiebt für diese Wirklichkeit, die aus ihr selbst und ihrer Einheit nicht begriffen werden kann. Dieser Gott aber muß für ihn nothwendig außer der Wissenschaft fallen und für die Philosophie nur eine nothwendige Voraussetzung sein, so daß sie neben sich eine Theologie hat, die dieses Princip zum Gegenstand iheer Betrachtuug nimmt. Hegel dagegen bleibt im Pantheismus, indem er zu seiner nur möglichen, nicht wirklichen Welt keines andern Princips bedarf, als des ihr immanenten absoluten Geistes, der alle entgegengesetzten Prädicate in seiner Identität in sich enthält, aber nicht die Macht hat, sie wirklich und reell in ihrem Fürsichsein neben einander bestehen zu lassen. Damit soll keiner der beiden Philosophien, wie es scheinen könnte, ein Vorzug vor der andern eingeräumt werden, sondern beide sind auf gleiche Weise einseitig und stehen auch in dieser Beziehung auf gleicher Stufe sich einander gegenüber. Näher betrachtet nämlich setzt eine Auffassung die andere voraus,

und jede besteht nur durch ihr Gegentheil. Schleiermacher kann sein Absolutes nur negativ bestimmen als eine Einheit, welche die reale Negation aller Gegensätze ist und welcher die Welt als Einheit, in der alle Gegensätze eingeschlossen sind, gegenübergestellt wird, und zwar so, daß das Eine ohne das Andere gar nicht gedacht werden kann und beide transcendental in bestimmtem Sinne erscheinen. Das Absolute Hegels ist aber gleichfalls die reale Negation aller Gegensätze und stimmt in sofern mit dem Schleiermacherschen vollkommen überein, nur daß man hier den Vortheil hat, näher einzusehen, in welchem Verhältniß es als solches zu den Gegensätzen steht, und wie die Gegensätze, die Schleiermacher in seiner Welt kennt, aus dieser Negation aller Gegensätze hervorgegangen sein können. Das ganze Hegelsche System kann man in sofern als die nähere Bestimmung dieses absoluten Seins ansehen, welches Schleiermacher nur unbestimmt vorauszusetzen gezwungen ist. Hegels Pantheismus ist daher wesentlich aus Theismus, indem er auf demselben Grundfactum der vollkommenen Scheidung Gottes von der realen Welt beruht, auf welcher sich der Theismus gründet, und daher konnte auch Hegel mit Recht einen solchen Vorwurf des Pantheismus ablehnen, der ihm eine Identificirung Gottes mit der realen Welt Schuld gab, da man in dieser Beziehung ihm eher einen Akosmismus als einen Pantheismus beilegen könnte. Hegels Welt ist nur eine ideale, wie sie absolut in Gott ist, als sein ewiger Gedanke, und wie er in ihr als seiner Gedankenwelt lebt. Dadurch wird nun freilich andrerseits der Pantheismus von ihr nicht hinfortgenommen, da Gott immer nur in dieser Gedankenwelt begriffen und ohne sie nicht gefaßt werden kann, so daß er immer als der Weltgeist dasteht, der das Werden derse-

den beherrscht, der aber selbst keine Macht hat, ihr eine Realität in den Gegensätzen wirklich zu geben. Und doch ist sie gezwungen, andrerseits eine solche vorauszusetzen, da sie zu ihrem ersten Begriffe, der nur die Abstraction von den Besonderheiten der realen Subjecte ist, durchaus einer solchen bedarf. Hier ruht die Hegelsche Construction deshalb ganz auf der Schleiermacherschen Organisation einer solchen realen Welt, und Schleiermacher verwirklicht insofern ebenso jenes bloß vorausgesetzte Sein in bestimmten Begriffen, indem er die Möglichkeit einer Welt in wirklichen Gegensätzen aufzeigt, wie Hegel die von jenem als Voraussetzung stehen gelassene ursprüngliche Identität, von der alle Gegensätze ausgeschlossen sind, bestimmt und die Möglichkeit derselben aufgewiesen hat. Daher kommt es denn auch, daß Schleiermacher auf gleiche Weise den Vorwurf des Pantheismus hat hören müssen, so sehr sein ganzes System auf Ausschließung desselben und Begründung eines Theismus ausgeht, und wir werden anerkennen müssen, daß auch hier dieser Vorwurf nicht unberechtigt auftritt. Denn da Schleiermacher Gott nicht anders als im Zusammensein mit der Welt auffassen kann, der Gedanke Gottes ihm nur durch das Dasein der Welt entsteht, so ist er ihm auch nur in dieser und zwar auf ideelle Weise gesetzt, und die Idee Gottes würde zerstört werden, wenn man auf irgend eine Weise diese reale Welt vernichten könnte. Wie das Absolute Hegels das Werden der Welt bestimmt und so selbst das absolut lebendige Werden ist, so ist Schleiermachers Gott das absolute Dasein, welches auch der Welt ihr Dasein giebt.

Schleiermacher hat einen doppelten Kanon aufgestellt, um das Verhältniß von Gott und Welt näher zu bestimmen und so kritisch alle falschen Vorstellungen und Formeln von

beiden zu entfernen: Gott nicht ohne Welt und Gott und Welt nicht dasselbe. In der einen liegt die Warnung vor einem Pantheismus, in der andern die vor einem reinen Theismus, aber eben darin auch die Setzung von beiden, so daß jedes das andere an sich hat, und nur nicht das Eine ohne das Andere gedacht werden soll. Auch Hegel könnte dieselben Formeln sich aneignen, und eben darin liegt die Uebereinstimmung beider Systeme. Aber jeder von beiden Philosophen hat durch die Ausführung seines Systems eine Seite überwiegend zur Anschauung gebracht, ohne damit die andre aufzugeben. Hegels ganze Construction geht darauf aus, den Kanon: Gott nicht ohne Welt, zum Bewußtsein zu erheben, wobei immer der Gedanke zum Grunde liegt, daß ebenso wenig Welt und Gott identificirt werden dürfe; Schleiermacher hingegen construirt seine Welt nach dem Kanon: Gott und Welt nie dasselbe, ohne daß deshalb die andere Seite, die Gott und Welt nicht ungetrennt fassen kann, ihre Geltung irgend wie verlieren soll. So behaupten beide die Immanenz und Transcendenz Gottes in gewissem Sinne, aber keiner vermag es, beide Gegensätze wirklich zu vermitteln und den höhern Begriff, in welchen beide zusammengehen, aufzufinden, wodurch erst ein wahrer, über den Gegensätzen stehender Gott gegeben sein würde, den weder der überwiegende Pantheismus Hegels, noch der überwiegende Theismus Schleiermachers aufzuzeigen im Stande ist. Dies ist es, was die wahre Methode zu leisten anstreben muß, und es scheint nach allem bisher Entwickelten die Möglichkeit dazu wirklich gegeben, wenn die Gegensätze, die in beiden Methoden liegen, in ihrer Schärfe aufgezeigt und eine Vermittelung derselben durchgeführt wird.

Ehe wir aber zur wirklichen Ausführung dieses Versuchs

schreiten, ist es nöthig, die Verschiedenheit der Dialektik in beiden Methoden und ihre eigentliche Genesis näher ins Auge zu fassen. Darin nämlich kommen ja beide Methoden im Unterschiede von allen sonstigen überein, daß sie dialektisch die Identität der Gegensätze behaupten, aber sie gehen wieder aus einander in der Art und Weise wie diese Gegensätze sich finden lassen und andrerseits wie sie vermittelt werden sollen. Beginnen wir zuerst mit der Hegelschen Methode, die vorzugsweise sich den Namen der dialektischen gegeben hat und darauf den Charakter des Speculativen gründet. Hier ruht Alles auf der ursprünglichen Fassung des Begriffes Sein, von welchem aus, vermittelst dieser Methode, das Absolute abgeleitet werden soll. Wir haben oben schon gesehen, wie dieses Sein die absolute Abstraction von allem gegebenen bestimmten Inhalte ist; als solche kann es nur gefunden werden durch den analytischen Proceß, der von den concret besondern Begriffen durch Abstraction zu den abstract allgemeinen hinauf steigt und als letztes Resultat den ganz leeren Begriff des Seins ergiebt. Er ist, wie alle bei diesem Verfahren gefundenen Begriffe, eigentlich Subjectbegriff, aber vermöge seiner Leerheit von allen Prädicaten, da dadurch der Gegensatz wegfällt, auf dem die Unterscheidung beruht, auch gar nicht mehr als solcher zu bezeichnen, sondern reine Indifferenz von Subject und Prädicat, so daß er auf gleiche Weise die Möglichkeit ausdrückt, in beides überzugehen. So ist das reine Sein absolute Unmittelbarkeit und einfache Beziehung auf sich selbst, wie Hegel selbst es nennt, ein Begriff, der als solcher rein vom Denken erfaßt werden muß und durch kein Prädicat erklärt werden kann, da man sogleich damit aus seiner Unmittelbarkeit heraustreten würde. In vollkommenster Schärfe gefaßt, würde man

nicht einmal das Urtheil bilden können, das Sein ist, denn darin hätte man es sogleich in Subject und Prädicat aufgelöst, während in der Einfachheit dieses Seins gar keine Veranlassung zu einem solchen Urtheil gesetzt ist. Deshalb läge nun aber auch in ihm, wenn man dabei durchaus stehen bleiben wollte, gar nicht die Möglichkeit, von ihm loszukommen und zu andern Begriffen fortzuschreiten, sondern er wäre als solcher eben die letzte Grenze des analytischen Verfahrens, über die nicht weiter hinausgegangen werden kann.

Aber nun kann das Denken dieses Sein nur haben als Abstraction von allem Inhalt, es ist also mit ihm auch die Möglichkeit gegeben, von ihm aus diesen wieder zu finden, und es kommt nur darauf an, eine Methode zu finden, die denselben Inhalt, von dem abstrahirt ist, wieder herstellt und durch eine nothwendige Entwickelung, die alle Willkür ausschließt, sich denselben wieder zum Bewußtsein bringt. Deshalb ist mit dem Begriff des Seins nur der Gedanke an diesen bestimmten Inhalt, von dem das Verfahren hergekommen ist, aufgegeben, zugleich aber doch die Beziehung auf einen Inhalt überhaupt nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr, freilich zunächst nur als ein möglicher, durchaus mitgesetzt und ohne ihn die Abstraction gar nicht festzuhalten. Darin liegt aber auch die Möglichkeit zu einem Fortschritt. An sich ist von dem Sein nichts auszusagen, aber in Beziehung auf diesen Inhalt überhaupt, von dem abstrahirt ist, ist es möglich, dieses rein Unbestimmbare zu bestimmen und dadurch zu einem Urtheile zu gelangen. Dieses lautet: das Sein ist Nichts, d. h. das so gefundene reine Sein ist eben, vermöge seiner Abstraction, in Beziehung auf den möglichen Inhalt ein reines Nichts, da aller Inhalt darin negirt ist. In diesem ersten Urtheil ist nun das Sein Subject geworden und hat

zu seinem Prädicate das Nichts erhalten, und damit ist schon der dialektische Proceß begonnen, indem das ursprüngliche Sein dadurch, daß es nun wirklicher Subjectbegriff geworden, wesentlich verändert und aus seiner reinen Unmittelbarkeit herausgetreten ist. In dieser scharfen Fassung hat nun das Urtheil „das Sein ist Nichts" gar nichts Verfängliches, indem durchaus nicht darin liegt, was der Mißverstand immer hat darin finden wollen, daß Sein und Nichts dasselbe sein sollen, wo es dann keinen großen Aufwand von Witz erfodert, einen solchen Satz lächerlich zu machen oder für unbegreiflich auszugeben. Es liegt diesem Mißverständniß immer die Verwechselung von Subject und Prädicat zum Grunde, indem allerdings Sein und Nichts beide als Subjectbegriffe oder beide als Prädicatbegriffe gefaßt nie und nimmermehr dasselbe sein können; aber wenn man nicht Alles verkehren will, muß man eben streng bei der Form und dem Wesen des Urtheils stehen bleiben, wo dann in der Identificirung des Subjects Sein mit dem Prädicate Nichts alles Auffallende verschwindet.

Diesem ersten Urtheil tritt dann das andere zur Seite, „das Nichts ist Sein," d. h. wenn man nun das Nichts als Subject faßt, so muß man ihm das Prädicat des Sein geben, das *Nichts* als die Negation alles Inhalts *ist*. Auch hier ist also die Möglichkeit des Urtheils nur darin gegründet, daß Nichts als Subjectbegriff festgehalten wird, Sein aber als reines Prädicat. Daher gaben denn auch beide Urtheile gar nicht dasselbe, und es ist zunächst daraus auf die Identität der Begriffe nichts zu schließen, Sein und Nichts bleiben vielmehr rein entgegengesetzt, Sein ist Abstraction von allem Inhalt, Nichts aber Negation desselben, und beides ist auf keine Weise zu verwechseln, deshalb

gebühren ihnen vielmehr ganz entgegengesetzte Prädicate. So lange man daher bei dem Urtheilen stehen bleibt, ist wieder nicht weiter zu kommen, sondern man dreht sich immerwährend in ihnen herum, ohne daß eine Beziehung des Einen auf das Andere wahrgenommen wird. Was bei diesem ersten Theil des dialektischen Verfahrens gewonnen ist, ist aber dieses, daß wir es überhaupt von dem ersten einfachen Begriff des Sein, der als solcher die reine Indifferenz von Subject und Prädicat war, zu Urtheilen gebracht haben, in welchen sich die bestimmten Subjectbegriffe Sein und Nichts ergeben haben, welche die entgegengesetzten Prädicatbegriffe an sich haben. Dieses war nur möglich dadurch, daß das Sein dem Denken gegenübergestellt wurde, und das Sein, von dem an sich nichts weiter auszusagen war, für das Denken sich als Nichts darstellte, das Nichts dagegen als Sein.

So lange nun bei dem Urtheil stehen geblieben wird, bleiben auch Sein und Nichts als absolute Gegensätze stehen; das Urtheil ist aber noch die unwahre Form des Denkens, in welchem es, seinem Gegenstande gegenüber, sich abschließt und denselben ganz außer sich hat; das wahre Denken aber soll sich mit seinem Gegenstande identificiren, und es tritt daher die Foderung desselben ein, Sein und Denken in seiner Identität aufzuweisen. Ohne diese Voraussetzung der Identität von Sein und Denken wäre gar nicht weiter zu kommen, sie liegt aber selbst schon in dem begonnenen Urtheil, da dieses eben Vermittelung des Seins mit dem Denken ist, nur daß sie darin noch nicht vollständig zum Bewußtsein kommt. Ist nun aber diese Voraussetzung eine richtige, so folgt daraus auch die Identität des Subjects und Prädicats in dem Urtheile: das Sein ist Nichts. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn das Sein, als Subjectbegriff festgehalten,

mit dem Prädicate Nichts einerlei wäre, vielmehr muß eben die Form des Urtheils aufgegeben werden, durch welche diese Unterscheidung von Subject- und Prädicatbegriffen und damit der Gegensatz von Sein und Nichts bedingt ist. Dieses geschieht dadurch, daß vom Urtheil zum höhern Begriff fortgeschritten wird, in welchem beide Begriffe identisch sind, und dies ist für Sein und Nichts der Begriff des Werdens. Nur in diesem ist der Gegensatz aufgehoben in dem Doppelsinne, daß er verschwindet, aber der Inhalt der Begriffe Sein und Nichts darin aufbewahrt bleibt. Die Verwandlung, die hiebei vorgeht, ist also die, daß Sein und Nichts ihren Subjectscharakter, der sie aus einander hielt, verlieren und in dem höhern Prädicatbegriffe Werden zusammengehen, so daß ein neues Urtheil jenen gegenübertritt, welches lautet: Sein und Nichts in ihrer Identität sind Werden.

Auf dieser Aufhebnng des starren Festhaltens an den Subjectbegriffen beruht daher das ganze Verständniß, wie aus Sein und Nichts das Werden entstehen könne, und alle diejenigen, welche einen solchen Uebergang nicht begreifen zu können meinen, irren eben darin, daß sie beide Begriffe immer noch als feste, für sich seiende Subjecte fixiren wollen und also den Standpunkt nicht betreten, der hier gefodert wird. Sein und Nichts erscheinen als solche, wenn man es bildlich ausdrücken und sich so zur Anschauung bringen will, allerdings als etwas Ruhendes, und sobald man sie nur vermischen will, kommt die Bewegung nicht hinein, die in dem Werden liegt; aber diese Ruhe liegt auch in ihnen nur als für sich gesetzten Subjectbegriffen, und die wahre Identität, die dieses Fürsichsein aufhebt, hebt nothwendig auch die Ruhe auf, die daran hängt. Faßt man Werden bloß als Uebergang von Nichts und Sein, so hat man darin den

Begriff nicht erschöpft, ja gar nicht einmal richtig gefaßt, indem es ja ebenso auch Uebergang von Sein in Nichts ist, und zwar nicht allein als eine verschiedene, sich ausschließende Bewegung, so daß es entweder nur das Eine sein könnte oder das Andre, sondern vielmehr, wenn es wirklich als Werden fixirt wird, ist es beides zugleich und in einem Moment, da ja das Eine oder das Andere nur Entstehen oder Vergehen wäre und auf keine Weise das Werden selbst. So ist Werden gar nicht anders anschaulich zu machen, als durch das Denken der Identität von Sein und Nichts, und jede andre Fassung, die etwa zu beiden so festgehaltenen Begriffen die Bewegung noch hinzubringen wollte, würde den Begriff des Werdens gar nicht erzeugen, da in ihm ja nicht die bestimmte Richtung auf das Eine oder Andere liegt, sondern, wie sich Hegel ausdrückt, nur die Unruhe in sich.

Gegen die Fortentwickelung von Sein und Nichts zum Werden ist also von dieser Seite nichts einzuwenden, Werden ist der höhere Prädicatbegriff, in dem Sein und Nichts erst ihre Erklärung finden. Werden ist als solcher Prädicatbegriff wesentlich Thätigkeit, Sein und Nichts sind, von hier aus betrachtet, Resultate dieser Thätigkeit und Organe derselben, mittelst deren sie wirkt. Aber man kann nicht läugnen, daß bei der Identität doch etwas verloren geht von dem, was das dialektische Verfahren schon herausentwickelt hatte. Sein und Nichts nämlich traten einerseits als Subjectbegriffe auf, andrerseits als Prädicatbegriffe, in der Identification derselben im Werden ist nun nur die eine Seite berücksichtigt, nämlich die Aufhebung der Subjectbegriffe in dem höhern Prädicate des Werdens, wodurch sich auch nur erklärt, wie die entgegengesetzten Begriffe als möglich gedacht werden können, aber die andre Seite, die in ihren entgegen-

gesetzten Prädicaten liegt, ist unberücksichtigt geblieben, weshalb auch nicht begriffen werden kann, was ihre Entgegensetzung und Auseinanderhaltung bedingt. Deshalb, hat man es zum Begriff des Werdens gebracht, der doch eigentlich das Höhere und Allgemeine des Sein und Nichts ist, das ihr Wesen constituirt, so ist es nach dieser Methode auf keine Weise klar zu machen, wie dieses als Sein oder Nichts erscheinen kann, da in dem Werden durchaus kein Grund zu der Bestimmtheit des Sein und Nichts liegt. Man wird vielmehr immer vorwärts getrieben und darf auf das Vorhergehende nicht mehr zurückblicken, da es aus dem Folgenden nicht vollständig erklärt werden kann. So kommt denn Hegel darauf, die Gegensätze, aus denen der höhere Begriff entsteht, nur als Schein darzustellen, der seine Wahrheit immer erst in dem Fortgange findet, und das Festhalten der entgegengesetzten Begriffe der noch unwahren Form des Urtheils zuzuschreiben, das in dem Verstande wurzelt und erst zum vernünftigen Denken werden soll.

Darin liegt es denn auch, daß dem Prädicatbegriffe eine höhere Bedeutung eingeräumt wird, als dem Subjectbegriff. Das in den entgegengesetzten Subjecten gesetzte Fürsichsein wird aufgehoben, um einem höhern Begriffe Platz zu machen, der als Prädicat lebendige Thätigkeit ist. Damit aber ist man aus einem Gegensatz in einen andern gefallen und aus einer Einseitigkeit in die andre; und so ist denn auch bei diesem neu gefundenen Begriff nicht stehen zu bleiben, sondern derselbe Proceß wieder von vorn zu beginnen. Der neue Begriff ist nicht das Absolute, sondern er lös't sich wieder in einen Gegensatz auf, der wieder auf dieselbe Weise zu vermitteln ist, und so fort.

Bisher nun ist der Fortschritt ein nothwendiger gewesen,

die Bewegung der Sache selbst, indem der Denkende nichts willkürlich hinzugebracht, sondern, wie sich Hegel ausdrückt, dem Processe nur zugesehen hat. Aber mit dem neuen Anlauf scheint die Willkür nicht vollkommen abgewehrt werden zu können, und deshalb müssen wir der weitern Entwickelung noch auf einige Schritte folgen, obwohl sie wesentlich denselben Gang nimmt und daher das bisher Gefundene als ein Bild alles Folgenden angesehen werden kann.

Schon oben sahen wir, wie in dem einfachen Begriff des Seins selbst kein Grund zum Fortschreiten lag, und wie derselbe nur gewonnen werden konnte durch den Rückblick auf den Inhalt, von welchem abstrahirt worden war. Hier, beim Werden angelangt, liegt nun in diesem auch zunächst wieder keine Veranlassung, weiter zu gehen, sondern sie wird nur gegeben in der Ahnung, daß dieses Werden noch nicht der volle Inhalt ist. Es ist in ihm schon ein Inhalt gewonnen; aber auf welche Weise soll nun bestimmt werden, wie sich dieser zu dem noch außer ihm liegenden, ganz unbestimmt gegebenen und noch nicht gewußten verhält? Wo soll nun für das Urtheil, dem der Begriff des Werdens wieder anheim fällt, das Prädicat gefunden werden, und worin liegt die Sicherheit, daß es das rechte trifft? Hier liegt der gefährliche Punkt, wo die Methode nicht mehr mit reiner Nothwendigkeit fortschreitet. Die Unentbehrlichkeit des Urtheils ist überhaupt die schwache Seite an derselben, es ist ja gleichsam immer der sich eindrängende Feind, der immer besiegt werden muß, der die unwahren Gegensätze hineinbringt, die durch das vernünftige Denken immer wieder aufgehoben werden müssen, und dennoch hängt die ganze Thätigkeit desselben von jenem ab, und schlimm, wenn es nun in seiner Macht steht, willkürlich an dem Begriffe zu meistern und so das

vernünftige Denken selbst nach seinem Gefallen zu leiten und auf Irrwege zu führen. So steht es aber wirklich, und es hängt hier nicht mehr von einer Nothwendigkeit ab, sondern von einem richtigen Takt, der das Wahre herausfindet. Schon der Fortschritt vom Werden zum Dasein muß als eine solche unbestimmte Willkür bezeichnet werden, da damit offenbar nichts ausgerichtet wird, wenn dasselbe als Resultat des Werdens angesprochen wird, das so aus seiner Unruhe erst zur Vollendung kommt. Das Dasein ist vielmehr, wie sich später noch genauer ergeben wird, der vollkommene Gegensatz des Werdens, so daß sich beide gegenseitig ausschließen, und das Werden, wenn es als solches in seiner Reinheit festgehalten wird, es nie durch sich selbst zum Dasein bringt. Der Fortschritt aber beruht ganz darauf, daß Werden und Dasein als ein und dasselbe und gleichsam nur als verschiedene Stadien derselben Identität von Sein und Nichts gefaßt werden, zu welchem das Dasein auf keine Weise in demselben Verhältniß steht. Ebenso willkürlich aber ist der Fortschritt von diesem Dasein zu den beiden Gegensätzen, die in ihm enthalten sein sollen, nämlich den des Etwas und des Andern. Die Bestimmtheit, welche am Dasein wahrgenommen und mit welcher dasselbe als Qualität aufgefaßt wird, ist hier das Verführende, das in viel zu entfernt liegende Kategorien hinleitet, die ganz andrer Vermittelungen bedürfen, um zu ihnen zu gelangen. Um dies wirklich zu begründen, müßten wir freilich diese vollständig ausführen, damit selbst aber in die Entwickelung eines Systems eingehen, wozu hier der Ort nicht ist, wozu aber weiter unten eine passendere Stelle sich darbieten wird. Hier läßt sich nur so viel behaupten, daß in dem Dasein diese Bestimmtheit, auf welcher der Uebergang in das Etwas ruht, nicht

gegeben ist. Die Reflexionen, die angestellt werden, um aus dem Dasein diese Bestimmtheit herauszulocken, sind ein reiner Schein, der zerfließt, wenn man näher zusieht. Dasein soll diese Bestimmtheit enthalten durch den Begriff des Nichts, den es in sich aufgenommen, indem die Negation ja wesentlich Bestimmung ist; aber diese Negation ist in demselben als der Identität durchaus aufgehoben und kann so auf keine Weise bestimmen. Nur wenn sie frei ist, bestimmt sie das, was ihr gegenübersteht, hier aber ist sie gebunden und kann ihre Thätigkeit nicht äußern. So würde sie, wenn sie dem Dasein gegenüberträte, dasselbe möglicherweise zu einem Etwas bestimmen, dem ein Andersein gegenüberträte, aber so lange dies nicht ist, bleibt das Dasein vollkommen jene unbestimmte Breite, in welche die Unterschiede des Etwas und des Andern wohl einmal hineinkommen können, zu welchen man hier zunächst aber noch gar keinen Uebergang sieht.

Was hier nur kurz aufgezeigt worden ist, wiederholt sich fast an jeder Stelle, wo das Urtheil eintritt, um aus dem Begriffe die Gegensätze zu entwickeln; vielfach hat der große Denker vermöge eines richtigen Gefühls das Wahre getroffen, vielfach aber hat er sich auch durch ein falsches Urtheil verleiten lassen, was von um so gewichtigern Folgen ist, weil in der Methode selbst kein Mittel liegt, die vorher begangenen Irrthümer wieder aufzufinden, und somit keine Probe gegeben ist, die im Folgenden die gewonnenen Resultate wieder prüft, sondern man durch den Fortschritt unaufhaltsam fortgerissen wird und nicht wieder auf das Vergangene zurückblickt. Hier ist die wunde Stelle der Methode, an der sich ihre Unzulänglichkeit für einen nothwendigen widerspruchslosen Fortschritt besonders stark herausstellt. Das Großartige und das, worin das besondere Verdienst des Begründers

derselben liegt, ist das Zusammenfassen und Vermitteln der Gegensätze, und dies ist allerdings die eine Seite, in der das Wesen der Dialektik liegt; aber nicht gleich stark ist sie im Auffinden derselben, obgleich sie doch dieses Theils ihrer Aufgabe sich nicht entschlagen kann.

Fassen wir nun noch einmal das Gefundene zusammen, so besteht das Wesen der Hegelschen Methode darin, aus einem einfachen zum Grunde gelegten Begriffe zu einem Urtheil fortzuschreiten, das die Gegensätze giebt, die in einem höhern Prädicatbegriffe wieder vermittelt werden, der nun im Vergleich mit dem früheren ein concreterer und zugleich allgemeinerer ist, um dann wieder dem Urtheil anheimzufallen und wieder zur Identität der Gegensätze fortzuschreiten. Sie ist so Bewegung vom Begriff zum Urtheil und wieder zum Begriff, und der ganze Prozeß dient dazu, von den abstracteren Begriffen zu immer concreteren überzugehen. Damit ist sie aber zugleich ein unendlicher Proceß ohne Ende, der wohl ein unbestimmtes Ziel vor sich hat, aber sich demselben immer nur annähert und es nie erreicht. Denn der Begriff wird immer wieder Urtheil, und so sehr sich das Denken auch zusammennehme, um das eine Urtheil zu überwinden, so wächst immer wieder ein neues hervor, das abzuschneiden nicht in der Macht der Methode liegt, so daß nie ein Begriff das System schließt, sondern das Ganze nur als ein immerwährendes Uebergehen von Begriff in Urtheil dargestellt werden kann. Das zeigt sich denn auch bei dem vollendeten System. Es schließt mit dem Wissen, das hier aber nur gegeben ist als eine Geschichte ohne Ende, in welchem diese selbst immer wieder ihr Urtheil ausspricht und aussprechen wird, wie Hegel es selbst ausgesprochen hat über alle vorhergehenden Systeme. Er konnte eine Zeit lang

glauben, es mit dem seinigen zu dem absoluten Ziele gebracht zu haben, wo er selbst das Urtheil einstellte, aber die Zeit beginnt schon, diese abgebrochene Kette weiter fortzuführen, und allmälig ein Urtheil zu gestalten, dem auch sein System unterliegen wird, um zu einem höhern Begriffe hinauf gefördert zu werden.

Somit bleibt das Absolute bei dieser Methode nur in der Ahnung, die es nicht zum Wissen bringt. Die Einseitigkeit aber liegt darin, daß die Methode eben im Gegensatz von Begriff und Urtheil bleibt, und sich nicht zu der Identität von beiden erhebt, womit gleichfalls das Andere zusammenhängt, daß sie die Gegensätze von Subject- und Prädicatbegriffen nicht vermittelt, sondern von den einen immer zu den andern fortgeht. Sie will Gott in einem Prädicate erfassen, und das ist ein vergebliches Bemühen, je mehr sie sich auch emporschwinge, um jenes concreter und concreter zu gestalten. Alles aber ruht zuletzt auf dem einseitigen Princip, das als leere Abstraction den Weg vorschreibt, den die Methode nehmen muß; sie kann so nur concreter werden, zu dem absolut Concreten es aber nicht bringen; sie ist ein bloßer Proceß, der eigentlich nicht zu einem System führt, sondern nur eine lange Reihe von Vermittelungen gebiert, die das Ziel nicht erreichen. Das wahre System muß von Anfang an im Concreten stehen, es muß in reinen Begriffen sich bewegen, die nicht mehr den Gegensatz des Subjects und Prädicats an sich haben, es muß selbst Identität von Begriff und Urtheil sein; es muß, mit einem Wort, sich selbst als System wollen, nicht einen Begriff, und wäre er auch der höchste, concreteste und allgemeinste.

Gehen wir nun über zu der entgegengesetzten Methode Schleiermachers, die man mit einem bezeichnenden Ausdrucke.

den er selbst angewendet hat, die architectonische nennen könnte. Sie geht nämlich, wie wir gesehen haben, ebenfalls von dem Begriffe des Seins aus, der hier nichts Geringeres ist, als der Begriff der Welt, als der Inbegriff aller Prädicate, und entwickelt aus ihm heraus die Mannigfaltigkeit der in ihr enthaltenen Subjecte als ein großes harmonisch geordnetes Gebäude, in welchem jedes Einzelne an seiner bestimmten Stelle dazu dient, einen großartigen Zusammenhang zu vermitteln, der in jedem Theile das Ganze anschauen läßt. Es kommt dabei alles darauf an, aus dem ursprünglichen einfachen Sein eine Theilung zu erhalten, die sich dann im Einzelnen weiter und weiter fortsetzen läßt Das Sein ist hier nicht, wie bei Hegel, ein absolut abstracter Begriff, der allen Inhalt außer sich hat, sondern gerade der concreteste, alle Prädicate absolut in sich enthaltende und aus sich erzeugende und dadurch Identität von Subject und Prädicat, nicht bloße Indifferenz, wie in dem Hegelschen Anfange. So aber wäre auch hier unmittelbar von demselben nicht loszukommen, und dennoch würde er für sich keine Befriedigung gewähren, da der realiter in ihm enthaltene Inhalt für das Bewußtsein nicht entwickelt ist, das Denken allen Inhalt zwar darin weiß, ohne aber diesen Inhalt selbst zu erkennen. Es kommt also darauf an, diesen realiter in ihm gesetzten Inhalt auch für das Denken zu entfalten, und dies geschieht nun wiederum in einem lange fortgesetzten Proceß, der wegen des entgegengesetzten Anfangs auch nothwendig einen von dem Hegelschen verschiedenen Verlauf nehmen wird. Man könnte sagen, daß, wie in der Hegelschen Methode das chaotisch erfüllte Denken dem leeren Sein gegenüber, dieses allmälig reicher und reicher gestaltet, so sich bei Schleiermacher das leere Denken dem chaotisch

erfüllten Sein gegenüber immer bestimmter und deutlicher des in diesem gesetzten Reichthums bewußt wird.

Ist nun von dem einfachen Begriff des Seins. wie er als Welt das absolut Erfüllte ist, an sich nicht weiter fortzuschreiten, indem es Alles neben sich ausschließt, so ist ein Fortschritt nur möglich, wenn es selbst von Anfang an dem Denken als ein getheiltes gegeben ist, und so beginnt daher die architectonische Methode nothwendig mit einem ihr absolut gewissen Urtheil, wie die dialektische von einem einfachen absolut gewissen Begriff ausgegangen war. Indem sie nämlich das Wissenwollen zum Grunde legt, als ein die Methode bedingendes, behauptet sie, daß dieses nur möglich sei unter der Voraussetzung einer Trennung von Sein und Denken, die aufgehoben werden soll. Darin liegt das Doppelte, daß jede Richtung auf das Wissen einen ursprünglichen Gegensatz von Denken und Sein als ein absolut Gewisses anzunehmen gezwungen sei, das als solches keine bloße Voraussetzung sein könne, da es mit dem beginnenden und auf das Wissen gerichteten Denken unmittelbar identisch ist, zugleich aber, daß dieser Gegersatz kein absoluter, sondern verschwindender sein müsse, der also ursprünglich auf einer Identität beruhe und durch das Wissen selbst wieder zur Identität gebracht werden könne. Soll dies nun irgend wie als möglich gedacht werden, ohne daß doch der realen Theilung Eintrag gethan wird, so kann dies nur geschehen, wenn die Gegensätze nicht als schlechthin getrennt, ohne alle Beziehung auf einander gedacht werden, sondern jeder auf den andern hinweis't und ihn so an sich hat, daß nie der eine ohne den andern aufgezeigt werden könnte.

Hierin zeigt sich nun von vornherein der Gegensatz zwischen der Hegelschen und der Schleiermacherschen Betrachtungs-

weise, indem Hegel diese Identität von Denken und Sein als eine unmittelbare und absolute setzt, von der er von vornherein ausgeht und jede Trennung, als eine scheinbare, dem Scepticismus überläßt, während Schleiermacher, in der Trennung mit dem Scepticismus übereinstimmend, sie als eine aufzuhebende und zur Identität führende und diese selbst damit als eine werdende in Anspruch nimmt, um durch die Möglichkeit einer solchen den Zweifel zu überwinden.

Soll dieses Ineinander der Gegensätze zur Anschauung gebracht werden, so kann die werdende Identität derselben durch den einfachen Gegensatz nicht erfaßt werden, denn dieser würde die Einheit immer zerreißen; sie müssen daher in diesem Werden selbst unter einem andern Gegensatze gedacht werden, der das bestimmte Einsgewordensein in einer bestimmten Richtung ausdrückt, und so ergeben sich immer doppelte Gegensätze, die sich gegenseitig binden, indem das an sich Entgegengesetzte in einem andern identisch ist. Gehen wir nämlich von dem ursprünglichen Gegensatz von Denken und Sein aus, so kann nach der Voraussetzung nie ein Denken gegeben sein, ohne ein Sein, und umgekehrt. Das Sein hat also immer das Denken an sich, aber in dieser Identität giebt es ein bestimmtes Maaß, so daß entweder das Eine oder das Andere das Uebergewicht in derselben hat, und dieses muß sich selbst wieder auf einen Gegensatz zurückführen lassen, der hier sich als der des Realen und Idealen ausdrücken läßt, je nachdem in der Verknüpfung das Sein oder Denken überwiegt. Dadurch erhalten wir die vier sich entsprechenden Gegensätze von realem und idealem Sein und realem und idealem Denken, der sich auch ausdrücken läßt als Natur und Vernunft im Sein, und als organische und intellectuelle Function im Denken.

Dadurch wird es nun möglich, das Zusammensein und Ineinander der Gegensätze zu fassen, die als Sein und Denken absolut von einander getrennt wären. Natur und Vernunft ist nie aus einander, beide sind durch das Sein fest mit einander verknüpft, so daß in ihnen nur eine Steigerung von Realem oder Idealem sich ausdrückt, ein mehr oder weniger Einssein von beiden; ebenso ist organische und intellectuelle Function im Denken nichts Anderes als ein Mehr oder Minder von Realem oder Idealem. Dadurch aber sind nun auf gleiche Weise Natur und organische Function und andrerseits Vernunft und intellectuelle Function mit einander verknüpft, indem die eine Seite mehr das Reale darstellt unter der Potenz des Seins oder des Denkens, die andere Seite dagegen das Ideale auf dieselbe Art. In einem jeden Theile des Gegensatzes ist daher das Ganze nur mit einem quantitativen Uebergewicht des Einen oder des Anderen, und daher das Sein in ihnen auf die Weise getheilt, daß in ihnen die Möglichkeit einer Identität angeschaut wird, aus der sie entstanden sein können und zu der sie wiederum gelangen sollen. Die Vollendung nämlich wäre nichts Geringeres, als daß die Natur vollkommener Ausdruck der Vernunft, die Vernunft vollkommen in der Natur dargestellt wäre, die organische Function aber wie die intellectuelle, dieses Ineinandergewordensein, beider im Denken auf gleiche Weise anzuschauen vermöchte, worin das absolute Wissen selbst gesetzt wäre.

Es ist in dieser Auffassung Schleiermachers gewiß eine großartige Anschauung des Weltprocesses, der Niemand seine Bewunderung versagen wird, der in die Tiefe derselben eindringen will; eine Anschauung zugleich, die dem im Leben unmittelbar uns Entgegentretenden auf die vollständigste Weise

entspricht. Sehen wir nun genauer, was damit für die Methode gewonnen ist, und worin ihr unterscheidender Charakter, der dialektischen gegenüber, sich gründet. Das ist zunächst klar, daß sie überwiegend in den Subjectbegriffen verfirt, die Prädicate nur Hülfsmittel, um jene, die das eigentlich Beabsichtigte sind, aufzufinden, während umgekehrt bei der Hegelschen die Subjectbegriffe nur dazu dienten, zu den Prädicatbegriffen als dem eigentlichen Ziel hinaufzusteigen. In beiden Methoden ist der Fortschritt bedingt durch die Vermittelung der Subjectbegriffe mit den Prädicaten, aber der Weg ist in beiden ein entgegengesetzter, und die Dialektik, die darauf sich gründet, erhält dadurch die verschiedene Wendung, die in dem Resultat deutlich heraustritt. Während bei Hegel alles auf der Eigenthümlichkeit des ersten Begriffs beruht, der von seiner Abstraction zur Concretion forttreibt und dadurch in ein immer sich erneuerndes Urtheilen übergeht, folgt hier alles aus dem ersten Urtheil, das die ersten Subjecte liefert, die das ganze Gebiet des Seins in ebenso viele abgesonderte Regionen theilen und nun die Möglichkeit einer immer mehr ins Einzelne gehenden Theilung in sich schließen. Diese Subjecte sind nichts Anderes, als Fixirungen ebenso vieler Richtungen von Thätigkeiten, die das Denken an dem ihnen allen gleichsam zum Grunde liegenden Elemente wahrnimmt, und die damit eigentlich nur für das Denken vorhanden sind, um in dem allgemeinen Flusse der Gegenstände die Gegensätze zu fixiren, auf denen er nothwendig beruht. In der Wirklichkeit sind daher diese Gegensätze nie rein aufzuzeigen, sondern nur ein Mehr oder Minder von diesem oder jenem, das sich bis zu einem Minimum und Maximum fortsetzen kann; aber für die Orientirung in diesem Flusse der Gegenstände in der Welt giebt die Wissen-

schaft die festen Grenz- und Haltepunkte, in denen sie zugleich immer aufzeigt, wie sie selbst nur in dem Uebergehen der Prädicate ihr Wesen haben. Dadurch ist nun einerseits allerdings gewonnen, daß man immer das ganze Gebiet überschaut, und in den vier correspondirenden Gliedern, das Ganze vollständig getheilt zu haben, versichert ist, andrerseits aber auch in jedem einzelnen Gliede die Thätigkeit des Ganzen anzuschauen vermag. Wie in einem Gebäude jedes einzelne Baustück aus der Beziehung zu dem Ganzen seine eigenthümliche Bedeutung erhält und in seinem Theile die Idee des Ganzen ausprägt, so hat die architectonische Methode auch das Weltgebäude aufgefaßt, um jedes einzelne Stück in demselben als Theil eines vollendeten Ganzen durch die Idee von diesem zu beleben und die Eigenthümlichkeit desselben in Beziehung zu den symmetrischen Gestaltungen, mit denen es die Harmonie des Universums bildet, sich zum Bewußtsein zu bringen. Die Einsicht in das Ganze bereichert sich durch das tiefere Eindringen in die einzelnen Theile, jede neue Harmonie, die aufgefunden wird, setzt symmetrische Gegensätze voraus, diese führen wieder auf neue vorher nicht geahnte Harmonien, und so fort, so daß aus jeder neuen Anschauung ein helleres Licht auf den Zusammenhang des Ganzen fällt.

Aber eben darin liegt nun auch der Mangel der Methode. Jedes Fixiren von Subjecten ist nur ein vorläufiges; der Fortschritt beweis't vielmehr, daß eigentlich nicht hätte fixirt werden sollen, daß man die Subjecte vielmehr in ihrem Flusse hätte lassen müssen, und daß jeder vorher als Subject gefaßter Begriff vielmehr nichts Anderes ist als ein Ineinander von vier entgegengesetzten Richtungen einer Thätigkeit, die wieder vier neue Subjecte zu fixiren Veranlassung

giebt, und sofort ins Unendliche. Es kehrt hier in andrer und entgegengesetzter Weise wieder, was wir oben als Mangel der Hegelschen Methode aufgewiesen zu haben glauben. Die Schleiermacherſche Methode ist ebenso ein immerwährendes sich selbst Corrigiren, in welchem das Denken seinen Gegenstand zwar immer mehr erfaßt, weshalb es aber auch an keinem Punkte die Wahrheit ergreift, sondern immer nur sich ihr annähert. Hegel mußte immer wieder die als Resultat gefundenen Prädicatbegriffe aufgeben, weil sie immer noch abstract waren, um durch neue Subjectbegriffe hindurch zu concretern Prädicaten zu gelangen; Schleiermacher muß immerwährend die gefundenen Subjectbegriffe als noch zu allgemein verwerfen, um sie in Prädicatbegriffe umgewandelt zu sehen und daraus die bestimmterern besondern Subjectbegriffe zu erhalten. Deshalb giebt auch diese Methode, wie die Hegelsche, auf gleiche Weise einen Progreß ins Unendliche. In dem Princip der Schleiermacherschen Methode liegt es schon, daß, so wie Subjectbegriffe gewonnen sind, auch dadurch der Prädicatbildungsproceß beginnt, der immer weiter und weiter ohne Ende fortführt. Daher erreicht sie auch nie das Ziel, das sie erreichen will, nämlich die einzelnen Gestaltungen der Welt, sondern bleibt immer noch unendlich von ihnen entfernt, gleich wie die Hegelsche von dem Absoluten. Diese ist der gerade Weg, auf dem, von einem gegebenen Punkte ausgehend, das Denken im hohen Bewußtsein seiner Kraft den Himmel erstürmen und das Absolute erreichen will, aber es flieht vor ihm und trotzt seiner ohnmächtigen Gewalt, die nicht hinreichen will, den unendlichen Weg zu vollbringen; jene beginnt von einem Mittelpunkte mit unscheinbaren Mitteln, um sich herum ein Gebäude auszuführen, in dem das Denken immer mächtiger sich entwickelt, und die Kreise

seines Gebietes immer weiter zieht, um immer mehr zu beherrschen; aber wie auch die Kraft wachse, die Welt selbst kann sie nicht erobern, und zufrieden duldet sie die Grenzen, ohne doch zu ermüden in dem fortgesetzten Streben und ohne die Gelegenheit zu verschmähen, die ihren Besitzstand vergrößern könnte.

Aber je mehr nun das Riesenwerk wächst, desto mehr zeigt es sich auch, daß die Einheit fehlt, die das Ganze zusammenzuhalten vermag, und dadurch der Ueberblick verloren geht, durch den ein so großartiges Getriebe nur beherrscht werden kann. Je mehr der Baum Kreise nach außen ansetzt, in welche sich das Leben hinzieht, desto mehr stirbt das Mark ab und trennt sich von dem allgemeinen Organismus, so daß der ausgehöhlte Stamm zuletzt ein Raub der Stürme wird; ebenso vergißt hier im Fortschritt des Wachsens die Methode die inneren Ringe, aus denen sie ursprünglich ihre Nahrung gezogen, und der Zusammenhang in dem Ganzen geht verloren, indem nur noch das Einzelne unter einander sich verknüpft. Einzelne Wissenschaften werden als Zweige weiter ausgebildet, andere verdorren oder verkümmern aus Mangel an Kultur, und so wird das Ganze, wirklich ausgeführt, ein unregelmäßiger Organismus, in dem man kaum noch die wunderbare Zusammenfügung des ursprünglich in ihm angelegten Kunstwerks wiedererkennt. Dieser Mangel an Einheit ist es dann auch, der nothwendig Willkürlichkeiten in die Entwickelung des Ganzen hineinbringt und damit den nothwendigen regelmäßigen Fortschritt hemmt und unmöglich macht. Ueberall, wo Schleiermacher sich ein Gebiet erobert hat, organisirt er es sich nach seiner Methode, die auf der Viertheilung beruht, und wie ist es doch möglich gewesen, daß z. B. die Ethik, die das von ihm ausgeführteste Kunst-

werk ist, in drei höchst lose zusammenhangenden Organismen von höchstem Gut, Tugend und Pflicht sich zusammensetzt, denen man das zufällige Entstehen aus dem Chaotischen nur zu deutlich ansieht, und die daher selbst keinen wahrhaft organischen Zusammenhang unter sich haben.

Wir haben oben bei der Hegelschen Methode gesehen, daß die Willkür mit dem Urtheil hineinkommt und daß später nicht das Mittel gegeben ist, den etwa eingetretenen Irrthum gewahr zu werden und zu verbessern. Bei der Schleiermacherschen Methode liegt diese Willkür in der Beziehung und Auffindung der doppelten Gegensätze. Es wird zunächst der eine gesucht und darin das Bedürfniß zum zweiten gefühlt; der erste ist mit Nothwendigkeit gegeben, denn er ist nichts Anderes als einfaches Uebergehen des einen Subjects in das andre; aber der andere wird nur durch einen gewissen Instinkt dazu gefunden, ohne daß es ein zwingendes Gesetz gebe, ihn aus dem ersten mit Nothwendigkeit zu entwickeln, und da hängt dann alles von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Instinkts ab. Die Vernunft ist z. B. nach Schleiermacher immer ein Ineinander von Vernunft und Natur, worauf die ganze Ethik beruht; so ist sie daher entweder ein die Natur aneignendes oder ein in der Natur sich darstellendes Handeln; aber wie verknüpft sich nun damit der andere Gegensatz des Universellen und Individuellen, der nicht unmittelbar aus ihm abgeleitet, sondern unabhängig von ihm gefunden wird; und doch hängt von der Kreuzung dieser Gegensätze die Gestaltung des ganzen Gebietes ab. Und ist nun hier einmal die Willkür eingetreten, so setzt sie sich in jeder neuen Gestaltung fort, ohne daß es möglich wäre, den Irrthum im weitern Verfolge zu ver-

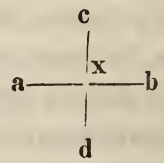
bessern, und dadurch wieder in die rechte Bahn zurückzulenken.

So liegt denn der Hauptmangel beider Methoden darin, daß sie eben nur Methoden sind, daß sie nur Weisen des Fortschritts bilden, die sich selbst immer aufheben, um nur vorwärts zu kommen, ohne doch ein Ziel zu erreichen. Dieses Ziel aber ist das System, in das die Methode aufgehen muß, das System, das nothwendig einen Schlußpunkt will, das in jedem Anfang ideal diesen Schluß schon mitgesetzt hat und mit jedem Fortschritt einen Grund legt, auf welchem das Gebäude ruhen soll, und der also nicht fortgezogen werden kann, ohne daß das Ganze zusammenstürze. In einem solchen System ist dann jedes einzelne Stück ein nothwendiges, das, so wie es ist, bleiben muß; und wenn es nicht recht gelegt ist, so wird es zerdrückt oder weggewälzt von dem nächsten Stück, welches hinzugebracht wird, und muß durch ein neues passenderes ersetzt werden. Da ist dann jeder einzelne Theil eine Kritik des andern und des Ganzen, und es ist leicht, in der Harmonie desselben die Brüche und Risse zu bemerken, die eine übereilte Arbeit verschuldet hat; darum ist es aber auch möglich, hier und da nachzubessern, ohne daß darum das Ganze niedergerissen werden müßte. Der Schlußstein aber ist es, der die letzte Kritik ausübt, indem er nur hineinpaßt, wenn das Ganze in harmonischer Festigkeit aufgeführt ist. Das muß also das Ziel sein, eine Methode zu finden, die ein solches System wirklich zu Stande bringt und fähig ist, auch den letzten Stein heranzuwälzen, so daß das Ganze als eine fertige Arbeit angeschaut zu werden vermag und jedes Einzelne eine definitive Stellung erhält. Sehen wir nun zu, ob die Vermittelung beider Methoden vielleicht vermag, was jede für sich zu leisten nicht im Stande

ist. Eine wahre Vermittelung ist aber nicht da, wo die getrennten Theile nur mechanisch zusammengefügt werden, wie dies denn bei wahren Gegensätzen, wo Alles sich flieht, auch nicht möglich ist, sondern nur da, wo in jedem Punkte auf gleiche Weise beide enthalten sind und, dem Wesen nach, der Tendenz beider in demselben Maaße Genüge geschieht, ohne daß sie selbst in ihrer einseitigen Erscheinung äußerlich darin enthalten, nachgewiesen werden könnten. Dann müssen auch beide Theile mit dem Resultat zufrieden sein können, indem darin das Ziel erreicht wird, was Jeder seinerseits angestrebt hat, ohne es auf dem einseitigen Wege erreichen zu können, auf welchem er selbst es verfolgte. Eine solche Vermittelung aber muß es geben, wo überhaupt solche wirkliche Gegensätze sich herausstellen, und so sind wir durch unsre bisherige Betrachtung unmittelbar darauf hingewiesen, sie zu versuchen.

Jede Methode soll Entwickelung sein; sie ist deshalb nothwendig Fortschritt von einem Gegebenen zu einem Neuen, das insofern von dem ersten verschieden sein muß. Und zwar nicht bloß verschieden in dem gewöhnlichen Sinne des Worts darf dieses Neue sein, sondern in sofern es noch mit dem Ersteren etwas gemein hätte, wäre es kein vollkommen Neues, sondern gehörte immer noch zum Theil der vorigen Entwickelungsstufe an; erst wenn die Verschiedenheit sich zum absoluten Gegensatze herausgebildet hat und der einen Bestimmtheit die entgegengesetzte gegenübertritt, ist der Fortschritt in der Entwickelung vollendet. Es leuchtet danach ein, wie die Ableitung in jeder Methode durch das Auffinden der Gegensätze bedingt ist. Nun aber liegt es in der Natur des Gegensatzes, daß er selbst nur der Identität gegenüber bestehen kann, und daher, wo er sich findet, eine solche Identität gleichzeitig voraussetzt. Sollen also Begriffe schlechthin

entgegengesetzt sein, so sind sie dies nur, insofern sie ebenso sehr identisch sich verhalten in der Richtung, in welcher sie entgegengesetzt sind. Gehen zwei gerade Linien von einem Punkte aus vollkommen entgegengesetzt aus einander, so bilden sie nothwendig eine einzige Linie, und diese Einheit der Richtung ist es, auf der sich die Möglichkeit ihrer Entgegensetzung gründet. Daraus folgt aber zugleich, daß es wiederum ebenso eine andre, der ersten entgegengesetzte Richtung geben muß, durch welche erst die Lage von dieser bestimmt wird, und die ich finde, wenn ich durch den Punkt, von welchem aus die ersten Linien ausgingen, eine Senkrechte ziehe.



Dadurch erhalten wir zwei Gegensätze, die eine nothwendige Beziehung zu einander haben, die Linien ax und xb gehen in entgegengesetzter Richtung aus einander, weil sie in der einen Richtung ab fortlaufen, die nun durch die Richtung cd näher bestimmt ist, in welcher cx und xb auf gleiche Weise entgegengesetzt aus einander gehen. Es sind ax und xb entgegengesetzt, weil sie selbst in ihrer Richtung identisch sind, einer andern Richtung cd gegenüber; diese Richtung cd ist aber eben dadurch gegen die Entgegensetzung von ax und xb indifferent, wie ihrerseits die Richtung ab indifferent ist gegen die Entgegensetzung von cx und xd. Das Resultat dieser vorläufigen Betrachtung ist also dieses; zwei Begriffe sind nur dadurch entgegengesetzt, daß sie identisch sind in Beziehung auf eine entgegengesetzte Richtung, die als solche indifferent ist gegen die frühern Gegensätze. Dadurch

entwickelt sich aber augenscheinlich ein zusammenhangendes Schema von vier Gegensätzen, von denen je zwei indifferent sind gegen das, worin die beiden andern entgegengesetzt sind, aber eben deshalb selbst entgegengesetzt gegen das, worin jene identisch sind. Jeder einzelne Begriff wird aber eben deshalb zwei Gegensätze sich gegenüber haben, die sich so zu einander verhalten, daß er identisch ist mit dem einen eben darin, worin er entgegengesetzt ist gegen den andern.

Diese vier Gegensätze werden es sein, in welchen zunächst die Möglichkeit der Entwickelung erschöpft ist. Ein Begriff a, indem er ein Anderes werden will, als er selbst ist, kommt in dem Gegensatze b zu seiner Vollendung, aber er kann dies nicht, ohne daß sich zu gleicher Zeit aus ihm ein andrer Gegensatz c entwickelt, durch welchen die Richtung der Entgegensetzung erst bestimmt wird, und dieser hat selbst einen vierten Begriff d zu seiner Voraussetzung, durch den er wiederum selbst mit b in Verbindung steht, indem d sowohl b wie c entgegengesetzt ist.

a b

c d

Und hierin schließt sich die Kette der Entwickelung, indem Alles, was nicht eins von diesen vieren wäre, nothwendig zwischen sie fallen und mehr dem einen oder andern angehören müßte, von dem es sich in der noch unreifen Entwickelung nicht vollkommen getrennt hätte. Sehen wir daher nur auf die Entgegensetzung, so wäre hier unser Geschäft beendet, und wir wären damit auf dem Standpunkt der Schleiermacherschen Methode, deren Wesen wir hier uns deutlich gemacht haben. Dies nur werden wir schon gewonnen haben, daß die doppelten Gegensätze nicht willkürlich neben

einander stehen, sondern aus der Natur des einfachen Gegensatzes hervorgehen, so daß das in dem Entgegengesetzten Identische die Richtung des andern Gegensatzes vollkommen bedingt, und so also die andern Gegensätze mit Nothwendigkeit aus der richtigen Anschauung der ersten hervorgehen.

Aber achten wir recht auf unsre Entwickelung, so haben wir schon mehr gefunden als unmittelbar darin zu liegen scheint. Ist nämlich a und b dem c und d dadurch entgegengesetzt, daß sie selbst unter einander identisch sind, so ist die Richtung, worin sie selbst entgegengesetzt sind, der Richtung, in welcher jene entgegengesetzt sind, selbst entgegengesetzt, und es folgt damit von selbst, daß, indem diese Richtung dem, worin beide ersten identisch sind, entgegengesetzt ist, sie gegen das, worin jene selbst entgegengesetzt sind, nicht entgegengesetzt sein kann, sondern die Gegensätze aufheben und zu einer vollkommenen Einheit vermitteln muß. Damit treten wir nun in ein neues Gebiet, nämlich in das der Vermittelung der Gegensätze, das nach unsrer Ableitung mit dem Entgegensetzen selbst unmittelbar gegeben ist. Zwei entgegengesetzte Begriffe haben immer einen andern, der ihre Indifferenz ist, aber eben dieser für sie indifferente Begriff ist derjenige, welcher die andern bindet und die Gegensätze in ihnen vermittelt, und umgekehrt, finden wir aus zwei Gegensätzen den dieselben vermittelnden Begriff, so ist er die Indifferenz, aus dem sich die beiden andern Gegensätze entwickeln. Also, ist a und b entgegengesetzt, so giebt es dazu einen dritten Begriff, etwa t, der nun die Indifferenz ist, aus welchem sich wiederum zwei Begriffe entwickeln, von denen c dem a und d dem b entgegengesetzt sind. Auf dieselbe Weise aber lassen sich nun natürlich auch c und d

in einem dritten Begriff, etwa u, vermitteln, und auf gleiche Weise a und c etwa in v und b und d in w.

a b t

c d u

v w

Wir erhalten so vier neue Begriffe, t, u, v, w, die immer die Vermittelung von zwei entgegengesetzten der vier ersten Begriffe geben. Darin aber haben wir nun das Wesen der Hegelschen Methode ausgesprochen. Gehen wir nämlich von a, als der ursprünglichen Indifferenz, aus, so erhalten wir zunächst durch Negirung von a den Begriff b, die so gefundenen Gegensätze werden vermittelt in t, dieses geht wiederum als Indifferenz aus einander in die Gegensätze c und d, die ebenso in u sich wieder vermitteln, und woraus endlich v und w entstehen. Aber auch hier haben wir die Willkür in dem Fortschritt beseitigt. Denn nicht durch ein unbestimmtes Urtheil entwickelten sich aus t die Gegensätze c und d, sondern sie sind gebunden an a und b, so daß sie selbst diesen entgegengesetzt sein müssen, und der Proceß ist daher ein absolut nothwendiger, der schon in dem ersten Gegensatze angelegt ist, und dessen Beziehung daher auch sogleich hervortreten muß.

Aber noch ein höheres Resultat ist darin vorgebildet. Es ergiebt sich nämlich leicht, daß t und u auf gleiche Weise entgegengesetzt sind und ebenso v und w; denn da a und b in ihrer Identität gegenüberstehen dem, worin c und d identisch sind, so müssen auch die beiderseitigen Vermittelungen t und u sich gegenüberstehen, und nicht minder findet dieses Statt bei v und w, welche die Vermittelungen der

entgegenstehenden a, c und b, d sind. Und nicht allein dieses, sondern t und u verhalten sich auf gleiche Weise entgegengesetzt zu v und w, so daß wir in diesen vier Gegensätzen ein ähnliches Verhältniß wiederkehren sehen, wie in den ursprünglichen vier Gegensätzen. Darin, worin t und u entgegengesetzt sind, sind v und w identisch, und ebenso umgekehrt, das, worauf der Gegensatz von v und w beruht, ist das Identische für t und u. Sind nun t und u Gegensätze, so müssen sie sich selbst in einem neuen Begriffe vermitteln lassen, der aber nun auch v und w auf die gleiche Weise vermittelt, und also als der Schlußstein des ganzen Systems betrachtet werden kann, in dem alle Gegensätze wieder aufgehoben sind; denn t und u enthalten die vier ersten Begriffe a b c d vollständig in sich, v und w aber bestehen aus nichts Anderem, folglich kann die Vermittelung von t und u nichts Anderes in sich enthalten als v und w, die nur auf verschiedene Weise und in verschiedenen Richtungen dieselben Begriffe vermittelt haben, und der zuletzt gefundene Begriff, etwa z, ist der Endpunkt, in den alle die Gegensätze wieder zusammengehen, die aus der ursprünglichen Indifferenz a sich erzeugt haben.

a b t
c d u
v w z

Wir sehen somit, daß a nicht einen Schritt vorwärts in seinen Gegensatz b thun kann, ohne daß dieses einen innigen Zusammenhang begründet, der sogleich auf sein Endziel hinweist, ohne welches die ganze Fortbewegung nicht möglich wäre, und so künstlich das Gewebe auf den ersten Anblick erscheint, so werden doch nothwendig die Fäden mit einem

Schlage in einander gefügt und das ganze kleine System ist fertig, so daß auch kein Theilchen von der Stelle gerückt werden kann, ohne das Ganze zu zerreißen. Dabei hängt eins so innig zusammen mit dem andern, daß ein Fehler in dem Werke auf das Leichteste erblickt werden kann, und jeder Begriff eine Kritik gegen den andern ausübt. Denn wäre a und b in t vermittelt, es ließe sich daraus aber kein Gegensatz, wie c und d finden, der gleichmäßig den früheren a und b entgegengesetzt wäre, so wäre irgend ein Fehler vorgefallen, der aufgesucht und verbessert werden müßte; und würde nun c und d in u vermittelt, und dieses wäre nicht die andre Seite zu t, so müßte auch hier ein Irrthum zum Grunde liegen. Nicht minder aber wäre dies der Fall, wenn v und w nicht in dem angegebenen Verhältnisse zu t und u ständen, bis endlich der Begriff z, der das Ganze abschließt, der Prüfstein für das ganze Verfahren sein wird, indem er, als Vermittelung von v und w, zugleich t und u vollkommen vermitteln muß.

Ist nun so das System geschlossen, indem es Ableitung von Begriffen ist, aus einem Indifferenzpunkt durch alle möglichen Gegensätze und Bestimmtheiten hindurch zu einem letzten Begriff, der alle wieder in sich vereinigt, und zwar auf die Weise, daß jeder Begriff die Kritik und Probe des andern ist und mit dem Schlußpunkt auch diese Kritik abgeschlossen wird, so ist damit der Zweck der Methode erreicht. Sehen wir nun weiter, was aus dem Zusammenhange, in welchem so die Begriffe unter einander stehen, gewonnen wird. Das Ganze ist eine Ableitung, die mit vollkommner Nothwendigkeit fortschreitet, aber es ergiebt sich auch leicht, wie sie dessenungeachtet eine vollkommen freie bleibt, und also in dieser Hinsicht die Begriffe von Nothwendigkeit und Frei-

heit in der Entwickelung selbst vermittelt. Wir können von a nach b fortschreiten, aber ebenso auch nach c, da beides auf gleiche Weise Gegensätze von a sind, ebenso kann sich d sowohl aus b wie aus c entwickeln. Andrerseits ist t die Vermittelung von a und b, aber ebenso gut kann es durch Gegensatz aus u hervortreten; c und d können als Gegensätze aus a und b sich darstellen, aber ebenso sehr aus t als der Indifferenz sich entwickeln, und sofort; eine Unendlichkeit von Möglichkeiten ergiebt sich aus dem innern Zusammenhange der Begriffe, der als solcher ein durchaus nothwendiger ist und doch der Freiheit einen unendlichen Spielraum gewährt. Die Hegelsche Methode läßt nur einen möglichen Gang offen, indem jeder einzelne Begriff nur mit dem unmittelbar vorhergehenden in nothwendiger Beziehung steht und aus demselben sich entwickeln kann, aber damit tritt sie auch mit der Wirklichkeit in unlösbaren Widerspruch; diese verlangt für ihre Bildungen Nothwendigkeit und Freiheit, und somit glauben wir, mit unsrer Methode der Realität näher zu stehen und die Erscheinungen in der Welt leichter erklären zu können.

Aber ein weit bedeutenderes Resultat liegt in dem Verhältniß des letzten Begriffs zu den frühern. Er schließt alle Gegensätze in sich und hebt sie in sich auf, damit ist er aber selbst das absolute Prius zu ihnen. Er ist mit dem ersten Begriff schon gesetzt und so allen immanent; aber schon dieser ist durch ihn bestimmt und er somit ihnen gegenüber transcendent; er ist daher weder bloß immanent, noch bloß transcendent, sondern er wird nur als Identität oder Vermittelung von beiden gefaßt und ist deswegen geeignet, wirklicher Ausdruck des Absoluten zu sein. Keiner der frühern Begriffe würde als im Gegensatz zu den andern seine

Bestimmtheit tragend, dasselbe bezeichnen können, er aber steht über ihnen, indem er zugleich in ihnen steht und sie in ihm. In dieser Beziehung ist es besonders interessant, ihn zu vergleichen mit den vier Begriffen, die wir selbst als Identität je zweier Gegensätze erkannt haben. Wenn t z. B. die Gegensätze a und b vermittelt, so ist es ihnen ebenfalls transcendent, und wenn aus ihm c und d hervorgehen, so ist es diesen immanent, nicht aber ist es auf gleiche Weise a und b immanent und für c und d transcendent. Es ist ja selbst u absolut entgegengesetzt, und so stehen auch hier Immanenz und Transcendenz sich gegenüber. In diesem Verhältniß aber finden wir überall die Vermittelungen in der Hegelschen Methode. Sie gehen immer nur aus einem einfachen Gegensatze hervor und sind daher ebenso einseitig wie dieser, weshalb sie sich denn auch wieder in einen Gegensatz auflösen, der wieder vermittelt wird, und so fort. Dabei kommt das nähere Verhältniß dieser Vermittelungen unter einander nicht zum Bewußtsein, sondern der Proceß entwickelt sich in demselben Sinne weiter fort, so daß die absoluten Begriffe, die sich nicht so wieder in Gegensätze auflösen lassen, sondern das System abschließen, nicht aufgefunden werden. Dadurch entsteht dann nothwendig das Resultat, daß die neugefundenen Begriffe den frühern gegenüber transcendent sind, aber schreitet man nun weiter hinaus durch andere Gegensätze, zu andern Vermittelungen, so werden sie diesen selbst wieder immanent, und nirgends findet sich ein Begriff, der zur Bezeichnung des Absoluten gebraucht werden könnte, da jeder in der Reihe liegt und das absolut Transcendente nicht erreicht wird, das zu gleicher Zeit absolut immanent ist. Dadurch wird nun noch klarer, was wir oben schon aus einander gesetzt haben, wie in dem System

Hegels Immanenz und Transcendenz sich allerdings finden, wie aber diese gleichsam nur unter der Potenz von jener steht, so daß Gott nie wirklich aufgefaßt werden kann, als das transcendente. Die Begriffe stehen wechselsweise unter einander in der Beziehung von Transcendenz und Immanenz, aber immer wird das Transcendente wieder zum Immanenten, ohne daß je wirklich ein letztes Ziel gegeben wäre, das zugleich die absolute Immanenz wie die absolute Transcendenz wäre. Leistet unsre Methode dieses, so ist damit die Möglichkeit gegeben, das Höchste zu erreichen, was man von der Philosophie fodern kann, nämlich zu einem congruenten Begriff Gottes zu gelangen, und wir nehmen damit für dieselbe, im Gegensatz zu der bloß dialektischen Methode, den Namen der speculativen in einem höhern Sinne in Anspruch.

Dies führt uns darauf, das Verhältniß des Dialektischen zum Speculativen näher in Betrachtung zu ziehen. und zu entwickeln, wie das Dialektische, das auch in unsrer Methode sich findet, zu dem in der Hegelschen sich verhält. Wir haben mit vollkommener Ueberzeugung die Wahrheit aufgenommen, die uns das Bedeutendste in der Hegelschen Philosophie zu sein scheint, daß die absoluten Gegensätze einer wahren Vermittelung fähig sind, aber wir können nicht die Fassung der Dialektik anerkennen, die, um zu diesem Resultate zu gelangen, die Gegensätze für Schein erklärt, und die Vermittelung nur für das Wahre hält. Vielmehr glauben wir, daß diese nur bei wirklichen Gegensätzen möglich ist, und zwar, wenn sie als solche festgehalten werden. Daher können wir auf keine Weise zugeben, daß die Gegensätze nur im Verstande enthalten wären und vom vernünftigen Denken aufgegeben werden müßten, um zu der Identität zu gelan-

gen, sondern wir glauben, diese selbst als ächte Productionen des Denkens in Schutz nehmen zu dürfen. Deshalb werden aber auch die Gegensätze nicht einerseits Gegensätze und andrerseits keine sein können, sondern die Gegensätze sind und bleiben Gegensätze, und es liegt nur in ihrem Wesen als Gegensätze, daß sie in einem andern identisch sein können und auf diese Weise vermittelt werden. Daher möchten wir auch den Begriff der Identität, der immer im Widerspruch zu dem Begriff des Gegensatzes bleibt, für dieses Verhältniß nicht anwenden, sondern lieber den der Vermittelung gebrauchen, der beides, Gegensatz und Identität, in sich schließt. Wir sind zwar fern von dem Mißverständniß, als ob Hegel unter Identität ein bloßes Einerleisein verstanden hätte, sondern an seiner Identität haftete der Gegensatz, aber beide waren nicht wirklich identificirt, sondern gleichsam nur im Uebergange; bei der Identität erinnerte man sich an die Gegensätze, aus denen sie entstanden waren, aber man erinnerte sich auch eben nur ihrer als solcher, die, an sich nur Schein, nun wirklich aufgehoben wären, so daß in dem neuen Begriffe der Gegensatz nichts Wirksames mehr blieb.

Wenn wir nun so die Vermittelung der Gegensätze in einem dritten behaupten, so schließen wir damit also durchaus aus, daß sie an sich identisch sein könnten, und können solche Sätze, wie: das Sein ist das Nichts und das Nichts ist Sein, nicht anerkennen, indem wir behaupten, daß immer etwas der Sophistik Aehnliches dabei zum Grunde liegt. Der alte Grundsatz der Identität und des Widerspruchs in der Logik, mag er auch nur, wenn man will, eine untergeordnete Bedeutung haben für das Gebiet des Verstandes, wird doch ewig sein Recht behalten, und unmöglich läßt sich Jemand überreden, daß Etwas zu gleicher Zeit sein vollkommenes

Gegentheil sein könne, sondern immer wird er darauf hingewiesen, eine verborgene Täuschung anzunehmen, und sich anzustrengen, diese an den Tag zu bringen. Wir haben nun oben schon gesehen, worauf das Mißverständniß beruht, welches in solchen Formeln zu liegen scheint, nach welchen jeder Begriff auch zugleich sein Gegentheil sein soll. Wird nämlich gesagt, das Sein sei Nichts, so gründet sich dies nur darauf, daß Sein als Subject gefaßt wird, Nichts aber Prädicatbegriff bleibt, während in der entgegengesetzten Formel, das Nichts ist Sein, die Sache sich gerade umkehrt, so daß nun Nichts Subjectbegriff und Sein Prädicatbegriff geworden ist. Nun ist aber Sein als bloßer Subjectbegriff ganz etwas Anderes als Sein als bloßer Prädicatbegriff, und wenn es daher auch in dieser Beziehung richtig sein sollte, daß Sein Nichts ist, so folgt daraus nun und nimmermehr, daß Sein und Nichts, beide als Subject oder beide als Prädicatbegriffe gefaßt, identisch wären. Verleitet man aber das Denken wirklich zu diesem Schluß durch die Formel: Sein und Nichts ist dasselbe, und findet gerade das Wahre in diesem Paradoxon, so liegt darin jene Täuschung, die wir nicht anders als sophistisch bezeichnen können, und die Dialektik, die darin ihre Stärke sucht, dürfte nicht die wahre sein.

Wird nun dagegen die andre Seite gebührend hervorgehoben, daß Sein und Nichts nicht dasselbe sind, so beruht dies gerade darauf, daß hier beide als Subjectbegriffe gefaßt werden, und die Formel hat nichts Auffallendes mehr, wenn einmal behauptet wird, daß Sein und Nichts als Subjectbegriffe absolut entgegengesetzt und durchaus nicht dasselbe sind, während andrerseits Sein als Subject und Nichts als Prädicatbegriff wohl als mit einander bestehend

gedacht werden können. Dann aber scheint auch für die wirkliche Identificirung beider Begriffe nichts gewonnen, der Gegensatz wird nicht zum Schein, sondern bleibt in voller Realität, und beide Formeln bestehen in voller Gültigkeit neben einander, und bedürfen selbst erst wiederum der Vermittelung, der wir auf diese Weise um keinen Schritt uns genähert haben.

Können wir nun aber die Gegensätze nur als wirkliche Gegensätze gelten lassen und müssen wir alles Einfließen von Schein abweisen, so verstärkt sich allerdings dadurch noch die Schwierigkeit, indem die Dialektik nun die Aufgabe erhält, wirkliche Gegensätze in eine Einheit zu bringen. Sie hebt sich aber durch eine andre Betrachtung. In der Hegelschen Methode können die Gegensätze nur scheinbare sein, weil sie nur als Gegensätze gefaßt werden, reine Gegensätze für sich allein aber, eigentlich und genau genommen, ganz undenkbar sind. Wir haben nämlich gesehen, wie der Gegensatz nur möglich wird durch das Identische, und wie alles Entgegengesetzte nur dadurch es ist, daß es zugleich ebensoviel Identisches an sich hat. Dadurch scheinen wir nun geführt zu werden zu der Form der Dialektik, die sie bei Schleiermacher angenommen hat, welcher ebenfalls die Gegensätze nur an einem andern Identischen aufzufassen im Stande ist, und sie eben deshalb als durchaus reale hinstellen kann. Aber wenn dieser nun damit die Absolutheit der Gegensätze opfert, und sie nur als relative gelten lassen will, so können wir auch dieser Dialektik unsre Zustimmung nicht geben. Schleiermacher geht nämlich immer darauf aus, nachzuweisen, wie ein Gegensatz ohne den andern nicht bestehen kann und immer schon ihn an sich hat, als ein bestimmtes Quantum, sei es ein Minimum oder Maximum, wodurch nothwendig der Wahrheit des

Gegensatzes ebenso etwas genommen und der Vermittelung das Uebergewicht zugetheilt wird über die Gegensätze. Aber auch hier wird durch die scheinbare Erleichterung für die Sache selbst nichts gewonnen, sondern durch eine gewissermaßen sinnliche Reflexion das Denken nur von dem Hauptpunkt abgelenkt, und dadurch eine wirkliche Lösung des Problems mehr erschwert als gefördert. Denn das eben soll begriffen werden, wie die Gegensätze irgend wie zusammen sein können, in welcher Hinsicht es ganz gleich bleibt, in welchem Maaße sie es sind, was dann nur die Stufe des Uebergangs von dem Einen zum Andern ausdrückt. Sind sie irgend wie als ein Quantum vermittelt, so setzt dies die Möglichkeit der Vermittelung überhaupt voraus, weshalb denn auch ebenso gut die absoluten Quanta von beiden in einer Einheit zusammen sein können, wie dies Schleiermacher selbst dadurch zugiebt, daß er das Ziel immer in solcher Einheit setzt, wo sich beide Gegensätze ganz vollkommen durchdrungen haben. Deshalb halten wir denn dies in der Schleiermacherschen Methode fest, daß die Gegensätze als solche immer nur an einem Identischen sein können, aber wir fassen sie deshalb nicht als relative, sondern behaupten gerade, daß die Absolutheit der Gegensätze auf jener vorausgesetzten Identität beruhe, und ohne dieselbe gar nicht zu denken sei.

Die wahre Dialektik kann daher nur darauf sich gründen, nachzuweisen, wie in diesem Verhältniß von Identität und absolutem Gegensatz die Vermittelung selbst schon gegeben ist und begriffen werden kann, so daß nur das wahrhaft Entgegengesetzte fähig ist, in die Vermittelung einzugehen. In dieser Beziehung besteht nun ein eigenthümliches Verhältniß zwischen den ursprünglichen vier Gegensätzen und ihren vier Vermittelungen, die selbst unter sich vier ähnliche

Gegensätze bilden. Werden nämlich a und b in t vermittelt, c und d dagegen in u, so ist, wie wir oben gesehen haben, t die Indifferenz von c und d, und u die Indifferenz von a und b, oder, wenn es verstattet ist, sich so auszudrücken, a und b sind sich entgegengesetzt in der ihnen identischen Richtung von t, so daß sie in dieser noch unentschieden liegen und erst ins Bewußtsein treten durch die Beziehung auf die andern Gegensätze. Dasselbe gilt andrerseits von den Gegensätzen a und c und b und d, so daß für jene w, für diese v das Identische ist. Ist nun aber t das Identische von c und d, u aber dem t entgegengesetzt, so begreift sich leicht, wie u die Gegensätze von c und d aufheben und beide vollkommen in sich enthalten muß, und zwar so, daß es selbst keinen andern Inhalt haben kann, als den durch die vermittelten Gegensätze gegebenen, wobei es das in ihnen Identische aus sich entläßt; denn ist u und t entgegengesetzt, t aber das Identische in den Gegensätzen von c und d, so kann u, insofern es t entgegengesetzt ist, nicht dem, worin c und d entgegengesetzt ist, selbst entgegengesetzt sein, sondern muß ihnen vielmehr identisch sein, d. h. es müssen die Gegensätze von c und d in dem Begriff von u völlig in eine Einheit aufgegangen sein und der c und d durch die Entgegensetzung beiwohnende Inhalt wird in u übergegangen sein, während der in c und d identische Inhalt durch t ausgedrückt wird. Die Vermittelung der absoluten Gegensätze ist also nur möglich in einem dritten Begriffe, während sie an sich nie als identisch aufgefaßt werden können, sondern immer nur als entgegengesetzt und getrennt, und der vermittelnde Begriff ist selbst nur dadurch möglich, daß sie in ihm als entgegengesetzte Begriffe gebunden sind. Und dabei liegt es so sehr in dem Wesen der Vermittelung, daß sie nur das Entgegenge-

setzte vermitteln kann, daß vielmehr das, was in ihnen ursprünglich Identisches lag, und das reale Bestehen der Gegensätze als solcher bedingte, sogleich heraustritt und dem Vermittelnden selbst sich gegenüberstellt.

Steht es nun so mit den Gegensätzen, so ist klar, daß nicht einer, von selbst in den andern übergehen kann, sondern jeder ist nur er selbst und schließt den andern aus. Daher ist das Gegenübersetzen selbst ein schöpferischer Akt des Denkens und hierin ein Analogon der schöpferischen Wirksamkeit Gottes und gleichsam ein Nachdenken über diese. Nur das Denken vermag von dem Einen zu dem Andern fortzuschreiten, und hierin schließt es sich an das oben gefundene Resultat an, daß es auch mit absoluter Freiheit in den einen oder den andern Gegensatz übergehen kann. Und ebenso ist es mit der Vermittelung der Gegensätze; in ihnen liegt nur die Möglichkeit, eins zu werden, aber sie selbst werden durch sich immer nur diese Gegensätze bleiben, wenn nicht die schöpferische Kraft des Denkens sie vereinigte. Diese bringt nichts Materielles hinzu zu den gegebenen Begriffen, um daraus etwas Anderes zu machen, sondern frei vereinigt sie die in ihrem Gegensatze und ihrer Einseitigkeit befangenen und bringt dadurch ein absolut neues hervor, in welchem die Gestalt der frühern auf keine Weise mehr wahrgenommen werden kann. Deshalb ist der Fortschritt des Denkens nicht willkürlich, aber auch nicht bloß nothwendig, es folgt nicht den sich rein von selbst entwickelnden Begriffen, so daß es bloß das Zusehen hätte, sondern schöpferisch bildet es dieselben, ohne daß es der Furcht ausgesetzt wäre, bloß in subjective Ansichten zu gerathen und dem Schein anheim zu fallen. So ist die Methode nicht bloß dialektisch, sondern wahrhaft speculativ, indem ihr Schauen nicht auf das sich

gestaltende Sein, sondern auf das göttliche Denken gerichtet ist, das als Urdenken schöpferisch die Ideen so ewig denkt und zu dem sie sich durch die Vermittelung der Gegensätze in dem Schlußbegriffe erhebt, der das wahre Ziel ihres Denkens ist.

Diesen Schlußbegriff selbst müssen wir nun noch zum Gegenstande einer besondern Betrachtung machen. Die vier ursprünglichen Gegensätze a b c d gehören im Wesentlichen der Schleiermacherschen Methode an, die Vermittelungen derselben in t u v w folgen ebenso wesentlich der Hegelschen Dialektik, dieser letzte Begriff ist es aber, den wir als einen unserer Methode eigenthümlichen ansehen müssen, und der als solcher beide Verfahrungsweisen erst wahrhaft zusammenknüpft und vermittelt. Wir haben zwar bis jetzt schon immer gesehen, wie beide Theile, die wir so gewissermaßen als dem einen und dem andern Philosophen angehörig, von einander trennen konnten, durchaus organisch verbunden sind, so daß eins aus dem andern sich entwickelt, und nur beide in diesem innigen Zusammenhange eine wahrhaft abgeschlossene, alle Willkür aufhebende Methode geben, aber erst dieser letzte Begriff vereinigt sie in der That vollkommen. Wie wir gesehen haben, ist er selbst die Vermittelung der früheren Vermittelungen, die selbst unter einander vier Gegensätze bilden, die sich auf ähnliche Weise verhalten, wie die ursprünglichen, aus denen sie selbst gewonnen worden sind. Nämlich t und u stehen einander gegenüber, und ebenso v und w, da sie selbst ja, als die Vermittelungen entgegengesetzter, ebenso entgegengesetzt sein müssen, und auf gleiche Weise stehen auch t und v und u und w einander gegenüber. Der letzte Begriff z aber vermittelt sie so, daß, indem er zwe unter einander bindet, er zugleich auch die beiden übrigen in

sich aufnimmt, und somit die Vermittelung aller ist, nicht allein der letzten vier Begriffe, sondern, da diese nur aus den vier ersten hervorgegangen sind, auch dieser, so daß er auf solche Weise die Einheit von allen ist, und das ganze System erst wahrhaft zusammenhält.

Ist es so, so müssen die vermittelnden Gegensätze andrer Art sein, als die vier ersten unmittelbaren, da sonst nicht abzusehen wäre, weshalb nicht auch hier vier neue Gegensätze entstehen sollten, die sich zu den letzten ebenso verhielten wie jene zu den ersten, und sofort, so daß auf diese Weise, dann wieder nicht ein letzter Begriff, sondern nur eine ohne Ende sich fortsetzende Reihe gewonnen würde. Dieser Unterschied liegt aber eben darin, daß sie Vermittelungen sind von jenen. Sie enthalten somit selbst keinen andern Inhalt, als jenen, nur daß dort derselbe in den vier einzelnen Begriffen vollkommen aus einander gelegt ist, so, daß keiner etwas von dem Inhalte des andern in sich enthält, sondern jeder den andern vollkommen ausschließt, hier je zwei mit einander verknüpft, wodurch vier verschiedene Weisen des Uebergangs entstanden sind. Wenn nun aber jeder dieser vermittelnden Begriffe den Inhalt zweier in sich schließt, so müssen nothwendig zwei derselben mit einander verknüpft, den ganzen Inhalt in sich aufgenommen haben, und daraus folgt ebenso klar, daß, welche zwei von diesen vermittelnden Begriffen wir auch mit einander verknüpfen, immer derselbe Inhalt hervorgehen muß und also alle in denselben einen Begriff aufgehen müssen. Die ersten Vermittelungen gehen selbst wieder aus einander, weil sie, immer nur zwei mit einander verbindend, den Inhalt der beiden übrigen außer sich bestehen lassen, der somit als Gegensatz selbst auf die andere Seite tritt,

der letzte Begriff vermittelt allen Inhalt, und es ist so kein Gegensatz gegen ihn mehr denkbar.

Daraus läßt sich aber zuletzt noch ein überaus wichtiges Resultat ableiten. Als die ersten unmittelbaren Gegensätze vereinigt wurden, geschah diese Vermittelung so, daß, indem das Entgegengesetzte in ihnen zu dem neuen Begriff zusammengebunden wurde, das in ihnen Identische, wodurch sie selbst als Gegensätze einander gegenüber bestanden, nun frei wurde, und als Gegensatz sich dem neuen Begriffe gegenüberstellte, so daß auf solche Weise die Indifferenz zweier Gegensätze und ihre Vermittelung sich entgegengesetzt zu einander verhielten. Vereinigt nun der letzte Begriff alle Gegensätze in sich, so ist er auch selbst zugleich die Indifferenz derselben, woraus sich erst recht begreift, wie er die vier Vermittelungen alle in sich aufzunehmen vermag. Vereinigt er zwei derselben, so ist er, wenn man diese Seite für sich festhält, die Indifferenz der beiden andern, und umgekehrt, und er wird erst vollkommen aufgefaßt, wenn diese beiden Seiten an ihm zur vollen Anschauung gelangen. Insofern ist er nicht bloß vermittelndes Resultat aller Gegensätze, sondern auch der Urquell, aus dem sie alle hervorgehen und durch den sie alle ihr Bestehen haben; er ist ihnen auf gleiche Weise transcendent und immanent, und weder die eine noch die andre Weise der Anschauung würde für sich seinen Begriff erschöpfen.

Hieraus geht hervor, wie unser letzter Begriff, der erst wirklich die Vermittelung der Schleiermacherschen und Hegelschen Methode ausdrückt, auch die philosophischen Ansichten beider Systeme mit einander verknüpfen muß. Schleiermacher will Gott nur als die Indifferenz der Gegensätze gelten lassen, und er ist ihm daher absolut transcendent, Hegel will ihn

als die Vermittelung derselben finden, und er ist ihm daher durchaus immanent; deshalb ist er für jenen absolute Voraussetzung des Denkens, für diesen absolutes Resultat. Ist nun das Ziel unsrer Methode, ihn durchaus auf beide Weise zu denken, so läßt sich in der Entwickelung derselben die eine oder die andre Auffassungsweise mit gleichem Rechte anwenden, aber auch mit gleichem Unrechte. Es bleiben beide Anschauungsweisen möglich und man sieht in sofern, wie sie, einseitig festgehalten, entstehen können, und das Resultat ist nur dieses, daß sie beide in ihrer Identität erst den wahren Begriff geben. Dadurch wird aber zugleich klar, welche Berechtigung der Pantheismus dem Theismus gegenüber hat, und umgekehrt, indem sie diese nur finden in der einseitigen Gegenüberstellung, von welcher zu einer höhern Fassung fortgeschritten werden muß, die sich gegen beide gleich negativ verhält, indem sie beide in sich vermittelt und vollständig aufhebt. Damit tritt dann erst die philosophische Anschauung in Einklang mit dem christlichen Bewußtsein, dem Gott der in der Welt immer transcendent gegenwärtige ist, so daß er auf gleiche Weise Urquell und Ziel der sich entwickelnden Welt ist und alle Dinge aus ihm, durch ihn und zu ihm geschaffen sind.

Indem nun auf diese Weise unsre Methode behauptet, Vermittelung der dialektischen und architectonischen zu sein, sowohl dem Wesen wie der Form nach, so geht sie aus dem Begriff der bloßen Methode heraus zu dem System selbst fort. Die Hegelsche Dialektik ist wesentlich Ableitung, die Schleiermachersche Architectonik wesentlich Anordnung, jene Formel, diese Schema, und deshalb bleiben beide in der That Methode, indem sie zwar immer in dem Schaffen des Systems begriffen sind, aber es nie vollenden. Die Hegel-

sche Ableitung ist, wie wir gesehen haben, eine lange Reihe, die sich immer weiter fortentwickelt, aber sie selbst gliedert sich nicht in sich, jeder Begriff hängt immer nur mit dem unmittelbar vorhergehenden zusammen und durch diesen mit dem vorigen, und sofort; die Gliederung, die hinterher versucht wird, um die ganze Reihe besser zu übersehen, ist eine reine Reflexion, die mit der Methode selbst auf keine Weise gegeben ist, und daher auch vollkommen willkürlich sich gestaltet. So wird sie selbst von Hegel auch nur betrachtet, der ihr keinen andern Werth als den der Uebersicht beilegen kann. Dies bedingt aber selbst wesentlich den Verlauf des Fortschritts, indem das Maaß desselben fehlt. Man kann etwa sicher sein, wirklich fortzuschreiten, aber wie viel oder wie wenig liegt nicht in der Macht der Methode zu bestimmen. Daher kommen dann die ungleichen Sprünge in der Fortbewegung, die sich vorzüglich da zeigen, wo ein Begriff durch das Urtheil zu den Gegensätzen fortgetrieben wird, indem es ebenso leicht ist, statt der zunächst liegenden weit entferntere aufzunehmen. Dieses Maaß in dem Fortschreiten wird nur gegeben durch eine schematisirende Methode, die sogleich den Ueberblick über das Ganze gewährt, und in welchem jeder Begriff mit dem andern in unmittelbare Beziehung tritt. Diesen Vortheil gewährt die Schleiermachersche Methode, ihre Anordnung überzeugt immer sogleich, daß wir das ganze Gebiet vor uns haben, und vollständig getheilt, so daß kein Begriff mit dem andern in Verbindung tritt, der nicht einen gleichen Werth und ein gleiches Maaß in sich hätte, aber wir opfern dabei andrerseits die Anschauung der Ableitung, die dem Denkenden selbst unbewußt und daher auch für den, der ihr nachgehen will, vollkommen verborgen ist. Und so muß denn dieser Mangel der Ableitung auch

hier die vollkommene Schematisirung hemmen, indem das Gebiet, das geordnet wird, nur unmittelbar aufgenommen, selbst unabgeleitet bleibt, und daher nur an allgemein Zugestandenes anknüpfen kann, dieses Zugeständniß selbst aber nicht durch ein vollständiges System zu erzwingen vermag. Indem nun unsre Methode zugleich Ableitung und Anordnung ist, in welcher jeder Begriff unmittelbar aus dem vorhergehenden deducirt werden kann, aber ebenso sehr auch unmittelbar mit jedem in Verbindung tritt, so ist sie eben damit auf das System gerichtet, das nur als Identität von Formel und Schema, von Ableitung und Anordnung gedacht werden kann, und hierin verläßt sie die einseitige Richtung der bloßen Methode dem Princip gegenüber und sucht vielmehr ein abgeschlossenes System zu Stande zu bringen.

In diesem System sind die einzelnen Momente wahrhafte Begriffe, die über den Gegensatz der Subject- und Prädicatbegriffe erhaben sind, und eben deshalb auch weder als abstract noch als concret bezeichnet werden können. Sie haben ihre völlige Bestimmtheit in dem System durch die Stellung, die sie in demselben einnehmen, und erleiden keine Veränderung durch den Fortschritt in demselben. Aber eben durch diese Stellung ist auch die unendliche Mannigfaltigkeit der Urtheile gegeben. Denn in dem Urtheile ist gesetzt die Richtung auf den Zusammenhang des Seins und die es verknüpfende Idee, wie in dem Begriffe das bestimmte Fürsichsein. In dem vollendeten Schematismus des Systems liegt aber erst die Möglichkeit von jedem Punkte aus zu allen andern unmittelbar überzugehen, während in der bloßen Ableitung der Zusammenhang nur mit dem vorigen und folgenden gesetzt ist und daher das Urtheil selbst begrenzt wird. Ist das System abgeschlossen, so drückt dann die Seite der Ableitung die Nothwendigkeit in der Fas-

sung aus, während das Schema selbst die unendliche Freiheit in den Beziehungen, die den Urtheilen zum Grunde liegen, gewährt. In der ganzen Anschauung des Systems ist dann, wie der Gegensatz von Ableitung und Anordnung darin aufgehoben ist, auch Begriff und Urtheil selbst identisch, indem die Bestimmtheit der Begriffe selbst durch die Mannigfaltigkeit der Urtheile wieder flüssig wird, und nur als Bestimmtheit in dem unendlichen Zusammenhange der Beziehungen sich geltend machen kann. Darin liegt es dann aber auch zuletzt, wie durch diese Verknüpfung in den möglichen Urtheilen auch jeder Begriff sowohl Subject als Prädicat werden kann, und zwar auf die doppelte Weise, wie es in der Hegelschen und Schleiermacherschen Methode geschieht, worin sich denn auch wieder zeigt, wie unser System beide vollständig in sich vereinigt und beiden auf gleiche Weise zu genügen im Stande ist.

Damit sind wir nun zuletzt darauf angewiesen, wenigstens andeutungsweise das System zu construiren, das, vermittelst unserer Methode, aus dem von uns aufgestellten Princips abgeleitet werden kann, wodurch nun erst die Methode in ihrer Wirklichkeit sich anschauen lassen wird.

Das System der Philosophie.

In dem System ist das Princip gar nicht zu trennen von der Methode, sondern jenes schließt diese schon in sich und diese wird absolut bedingt durch jenes. Wir wollen durch Entgegensetzung und Vermittelung die Mannigfaltigkeit der Begriffe ableiten; so muß der Anfangspunkt das schlechthin Unmittelbare sein, zu dem sich alles Andere als Vermittelung verhält, zugleich aber das, was alles Andere nicht ist, da Alles erst durch Entgegensetzung aus ihm hervorgehen soll. Diesen Anforderungen genügt aber nur der Begriff des absoluten Nichts, indem er der schlechthin aufgehobene Inhalt ist und somit absoluter Gegensatz zu Allem, was irgend wie Gegenstand des Denkens sein könnte. Eben wegen dieser Unmittelbarkeit ist er auch für das Denken das Schwerste und hierin dem Begriffe Gottes selbst ähnlich, der als absolute Vermittelung das System schließt. Wie dieser alle Gegensätze aufhebt, deshalb aber auch erst vollständig erfaßt werden könnte, wenn die Gegensätze in aller ihrer Schärfe und Bestimmtheit vollkommen gegeben wären, so kann auch der Begriff des Nichts erst vollständig erfaßt werden,

wenn er als Gegensatz, dem vollständigen Inhalt gegenüber, begriffen wird, und damit setzt er eigentlich voraus, daß mit ihm das ganze System in einem Schlage gegeben sei. Wenn Gott nicht ist, so ist auch das Nichts nicht und nur Gott kann es vollkommen ergründen. Alle übrigen Begriffe haben ihre bestimmten Gegensätze in dem System, wodurch sie eben diese bestimmte Stellung in demselben einnehmen, das Nichts als Anfang verhält sich zu allen entgegengesetzt; jene können daher erkannt werden, wenn die, mit denen sie unmittelbar in Beziehung stehen, gegeben sind, sie können dem Denken irgend wie durch die Anschauung in der Erfahrung gegeben sein, so daß das noch ungeübte Denken wenigstens an den Bildern von dieser einen Stützpunkt hat, das Nichts ist reiner Gedanke und nur durch diesen zu erfassen, wie Gott nur reiner Gedanke ist und durch kein Bild dargestellt werden kann. Die Abstraction führt bis zum Sein hinauf, das sie vollkommen leer gemacht hat, aber immer bleibt darin noch etwas aus der Erfahrung zurück, von der sie sich nicht loszureißen vermag, sondern gleichsam an ihrer Grenze festgebannt steht; zu dem Nichts gelangt sie daher nicht, und nur dem reinen Denken ist es möglich, diesen Begriff zu bilden.

Deshalb ist aber das Nichts auch auf keine Weise eine Materie, die absolut vorausgesetzt werden muß, und mit dem die Methode nun erst ihr Werk beginnt, um sie immer weiter und weiter zu gestalten. Von dieser Art ist das Sein bei Hegel, das als Grundstoff in allen folgenden Begriffen bleibt, und nur in den Proceß der Methode eingeht, um sich fortzuentwickeln. Mit dem Nichts, kann man sagen, ist nichts anzufangen, es läßt sich aus ihm nichts machen; aus dem Nichts wird Nichts, deshalb kann es sich auch selbst nicht fortentwickeln, und wenn die Methode nicht schöpferisch wirkt,

sondern den Inhalt, der schon darin liegt, nur heben wollte, so würde sie aus diesem Nichts auch Nichts hervorbringen. Deshalb aber eben ist das Nichts der absolute Anfang selbst, mit dem die Methode schlechthin beginnt, indem er ihr die Aufgabe stellt, dem Nichts gegenüber den Reichthum der Begriffe schöpferisch zu gestalten.

So entsteht dem Nichts gegenüber das reine Sein, das nicht, wie bei Hegel, als Abstraction zu fassen ist, an dem die Leerheit das Charakteristische wäre. Diese Reflexion auf den Inhalt bleibt völlig fern, da wir noch gar nicht wissen, was Inhalt ist und ob es einen solchen geben wird. Sein Inhalt ist eben nur das Sein selbst, durch welches es dem Nichts absolut gegenübersteht, und es läßt sich gar nicht anders erfassen, als diesem Nichts gegenüber. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß diese ersten einfachsten Begriffe nicht durch andre definirt werden können, die immer in dem System eine weit entferntere Stellung haben müßten, und anstatt zu erklären, nur die Sache verwirren würden. Wäre Sein anders als im Gegensatz zu dem Nichts zu erfassen, so gebührte ihm diese Stelle in dem Systeme nicht; diese Stelle im Systeme bringt ihn aber für das Denken hinreichend zur Anschauung. So läßt sich nun auf keine Weise sagen, daß das Nichts Sein wäre und das Sein Nichts, sondern das Nichts ist ewig nicht, wie von dem Sein nur ausgesagt werden kann, daß es ist, und alles Sein, wie es in der Welt vorkommen möchte, hat nur in diesem Sein seine Quelle und seinen Grund. Und zugleich ist dies klar, daß, da es sein Sein hat als Gegensatz zu dem Nichts, es auch immer nur dem Nichts gegenüber bestehen kann, so daß, wenn das Nichts nicht fortwährend als Nichts wäre, es selbst nicht sein könnte.

Indem nun aber so das Sein dem Nichts absolut ge-

genüberſteht, iſt es dem Denken möglich, dieſen Gegenſatz in ſeiner Vermittelung anzuſchauen im Werden, ſo daß darin das Nichts und Sein abſolut enthalten, und mit ſeiner urſpünglichen Wirkſamkeit thätig iſt, aber nicht mehr getrennt von einander ſich gegenüber ſteht. Es iſt nicht bloß Schweben zwiſchen beiden, wie es häufig gefaßt wird, noch bloßes Uebergehen des Einen in das Andere, ſondern reines Ineinander beider. Denn das Werden iſt ja nicht bloß Uebergang von dem Nichts zu dem Sein, ſondern eben ſo ſehr und in demſelben Moment Uebergang von dem Sein in das Nichts; müſſen dieſe beiden entgegengeſetzten Richtungen aber in ihm noch indifferent gedacht werden, ſo kann auch von Uebergang nicht die Rede ſein; ſchwebend aber zwiſchen beiden gedacht, wäre es ſelbſt auf dieſem Uebergange begriffen, und man würde es damit nur als Abſtraction faſſen, bei der nur die eine Seite zum Bewußtſein gebracht würde, daß es weder Nichts noch Sein iſt, aber nicht das, was es eigentlich iſt. Nun aber bleibt bei dem abſoluten Gegenſatz von Nichts und Sein, wenn es ſelbſt weder Nichts noch Sein iſt, nichts Anderes übrig, als daß es beides zugleich iſt, und darin wird der Begriff des Werdens auch vollkommen angeſchaut.

So wird alſo der Begriff des Werdens aus Nichts und Sein rein durch die ſchaffende Kraft des Denkens, die nichts weiter thut, als daß ſie beide Begriffe zuſammendenkt. Deshalb iſt es auch irrig, wenn man außer den beiden Begriffen noch einer beſondern Anſchauung, wie die der Bewegung, zu bedürfen glaubt, um durch Verknüpfung mit dieſer ſich das Werden vorzuſtellen. Es liegt dabei immer ein gewiſſer Materialismus zum Grunde, der die Entwickelung nicht ohne ein Hinzuthun von Außen begreiflich findet. Kann man das

Werden nicht anschauen, ohne den Begriff der Bewegung darin zu finden, so ist zunächst klar, daß Bewegung hier nur in einer sehr bildlichen Bedeutung genommen sein kann, in welcher gerade von dem, was das Wesen der Bewegung bildet, der Zeit und dem Ort, abgesehen werden muß. Dann bleibt nur dies Richtige übrig, daß Werden und Bewegung in einer Parallele stehen, die eben darauf beruht, daß Werden selbst Fundament der Bewegung ist, so daß nur eine Menge andrer Begriffe erst entwickelt werden müssen, die ebenfalls in dem der Bewegung gebunden sind, ehe man zu der vollständigen Anschauung von dieser gelangen kann, und von denen man ebenso absehen muß, wenn man dieselbe in dem Werden wiederfinden will. Aber freilich, indem die Bewegung aus der sinnlichen Anschauung der Erfahrung her mächtiger gegeben ist, als der einfachere Begriff des Werdens, so liegt es nahe in diesem Bilde, das Werden zu fassen, was aber dem Denken nur Nachtheil bringen kann, indem es die Anstrengung des Denkens abspannt und die Schärfe und Reinheit der Begriffe aufopfert.

Glaubt man aber wirklich, aus der Vermittelung von Nichts und Sein nicht den Begriff des Werdens herauszubringen, so kann es nur darin liegen, daß man irgend wie beide Begriffe doch noch aus einander hält und gleichsam nur Nichts und Sein abwechselnd neben einander stellt, so daß sie nur mechanisch an einander gefügt werden. Faßt man dies recht auf, daß das Nichts das Sein als solches aufheben soll und das Sein das Nichts, so daß ein Neues entsteht, das weder Nichts noch Sein ist, so muß begreiflich werden, wie eben damit die Ruhe, wenn man einmal diesen bildlichen Ausdruck anwenden will, die dem Nichts und dem Sein in ihrer Getrenntheit zukommt, in dem Werden verloren

gehen muß, da ja gerade dies das Neue ist, das durch die Vermittelung beider entsteht. Was hätte man denn gewonnen mit dem neuen Begriff, wenn doch wiederum nur Nichts und Sein bliebe, und ist denn in der Anschauung des Werden wirklich dies gesetzt, daß es Hin- und Herbewegung zwischen den festen Punkten des Nichts und Sein wäre? Ist die sich entwickelnde Pflanze in diesem Werden nicht wirklich schon Pflanze, nur daß sie es eben noch nicht vollständig ist und damit eben das Nichts noch an ihr sich findet?

Dieses Werden nun als Vermittelung von Nichts und Sein ist selbst Indifferenz von Entstehen und Vergehen, und diese bilden nun die anderen Gegensätze zu Nichts und Sein. In dem Werden ist Nichts und Sein so durch einander gebunden, daß sie gegenseitig sich fesseln und durchdringen. Dadurch aber ist es nun selbst möglich, den andern Gegensatz aus ihm heraus zu entwickeln, wie es selbst durch seine Vermittelung sich entgegengesetzt verhält zu Nichts und Sein. Das Nichts kann werden zu Sein, und so wird es Entstehen; ebenso aber kann Sein werden zu Nichts, und so wird es Vergehen. Wir bleiben damit also vollkommen in den schon gefundenen Begriffen, das Werden selbst nur wird in Beziehung gedacht zu den in ihm enthaltenen Begriffen des Sein und des Nichts, und dies ist die Thätigkeit des Denkens, aber nichts bringt es hinzu, was den bisherigen Gedanken äußerlich wäre. Werden selbst ist daher keineswegs schon an sich Entstehen oder Vergehen, obwohl es häufig damit verwechselt wird, sondern vollkommen indifferent gegen diesen Gegensatz, durch den erst jene Bestimmtheit in das Werden hineingebracht wird. Dies aber geschieht erst durch die That des Denkens. Das Nichts, werdend gedacht, kann nur entstehen, wie das Sein nur vergehen kann;

in dem Nichts an sich aber liegt eben so wenig die Möglichkeit, zu entstehen, wie in dem Sein die zu vergehen. So ist daher das Entstehen die andere Seite des Gegensatzes zu dem Nichts, wie Vergehen der zweite Gegensatz zu dem Sein. Das Werden, dem Nichts gegenübertretend, schafft das Entstehen; hier könnte man sich bildlich ausdrücken, es sei Uebergang von Nichts in Sein, so daß es nicht mehr Nichts seiend, doch auch noch nicht Sein ist und also gewissermaßen zwischen beiden schwebend.

Dieser doppelte Gegensatz des Seins und des Entstehens giebt nun erst dem Begriffe des Nichts seine wahre Bedeutung, indem es nur unvollständig durch die Entgegensetzung des Sein bestimmt ist. Hätte das Nichts nur an dem Sein seinen absoluten Gegensatz, so wären wir in einem Dualismus befangen, indem dann Nichts und Sein sich gegenseitig bestimmend, Eins das Andere voraussetzen würden. Nun aber erschöpft das Sein das Nichts nicht, sondern es hat noch eine andre Seite an sich, die erst durch das Entstehen in ihm aufgehoben wird. Wir müssen also eigentlich sagen, daß, indem das Sein dem Nichts gegenübertritt, auch damit sogleich auf der andern Seite das Entstehen hervorgeht, wodurch nothwendig alles Dualistische beseitigt wird. Deshalb, wie wir das Sein unmittelbar durch Entgegensetzung erhalten haben aus dem Nichts, und dann das Entstehen gefunden als Uebergang aus dem Nichts in das Sein, so hätten wir auch unmittelbar aus dem Nichts das Entstehen durch Gegenüberstellung ableiten können, wo dann das Sein sich ergeben würde als Uebergang von dem Nichts in das Entstehen und das Vergehen auf gleiche Weise als Uebergang des Entstehens in das Nichts. Es hat nämlich das Sein in dieser Beziehung vor seinem andern Gegensatze nichts voraus,

so daß es etwa ein Unmittelbareres wäre, als dieses, sondern es ist in seiner vollständigen Auffassung ebenso gebunden an das Entstehen, wie dieses in dem ähnlichen Verhältniß zu dem Sein steht. Beide gehen gleich unmittelbar aus dem Nichts hervor und beide schließen gleicher Weise das Nichts aus, weshalb es ein ganz Verfehltes wäre, in dem Entstehen das Nichts als den Begriff desselben mitconstituirend zu setzen. Dadurch eben, daß das Werden in die Gegensätze des Entstehens und Vergehens aus einander geht, wird darin das Nichts und das Sein aufgehoben, und das Neue nur, was das Werden durch die Vermittelung der beiden Begriffe in sich geschaffen hat, geht in diese mit ein. Daher ist auch Entstehen nicht dem Werden gleich, so daß es denselben Inhalt hätte, wie dieser, und nur noch ein Eigenthümliches dazu, das die besondere Art desselben ausmachte, sondern es hat gerade das verloren aus dem Wesen des Werdens, was in dem Begriffe des Vergehens sich von ihm getrennt hat, wodurch es nun dem Nichts unmittelbar gegenübertreten kann. Entstehen und Vergehen sind daher allerdings reicher durch diesen Gegensatz geworden, der in dem Begriffe des Wesens nicht liegt, aber sie haben eben durch diese Entgegensetzung auch die ganze andre Seite des Inhalts eingebüßt, die in dem Werden durch den Gegensatz des Nichts und Sein ausgedrückt war.

Wird nun weiter Entstehen und Vergehen vermittelt, so erhalten wir den Begriff des Dasein, das so dem Werden absolut entgegentritt, und dadurch seine Bestimmtheit erlangt. Wir haben das Dasein nur an dem Werden, aber, um es zu erfassen, muß man von jenem vollkommen abstrahiren. Das Dasein entsteht und vergeht, aber als Dasein haben wir es nur auf dem Punkte, wo Entstehen und Ver-

gehen sich vermitteln und daher als solche in ihrer Gegenüberstellung und Getrenntheit aufgehoben sind. Lassen wir den Gegensatz irgend wie in dem Dasein bestehen, so bleiben wir in dem Werden, nur das vollkommene Verschwinden desselben in der Einheit giebt das Dasein. So steht nun auch Werden dem Dasein so vollkommen gleich, daß beide sich gegenseitig bestimmen, und das eine auf keine Weise als eine höhere oder vermitteltere Stufe angesehen werden kann, als das andre. Das Werden setzt ebenso das Dasein voraus, wie umgekehrt dieses jenes. Das Dasein hat seinen Inhalt an dem, was das Entstehen und Vergehen Entgegengesetztes an sich haben und wodurch sie sich also von dem Werden unterscheiden, das in ihnen Identische aber, was dem Werden angehört, geht nicht mit in das Dasein über, sondern bleibt eben als Werden diesem gegenüber stehen. Damit erhalten wir nun aber in dem Dasein selbst die Indifferenz von Nichts und Sein, die sich zu ihm auf gleiche Weise verhalten, wie Entstehen und Vergehen zum Werden. Es konnte bisher nicht berücksichtigt werden, weil wir es nur mit dem Gegensatz von Nichts und Sein zu thun hatten, in dem ihre ganze Bestimmtheit liegt. Aber wir wußten von vornherein, daß sie so einander gegenüber nur bestehen konnten durch ein gemeinsames Band, das sie als Gegensätze an einander fesselte. Dies haben wir nun in dem Dasein gefunden, das als Indifferenz in die Gegensätze des Nichts und Sein aus einander gehen kann. Aber freilich gilt auch hier dasselbe, was oben schon in Beziehung auf das Verhältniß von Entstehen und Vergehen zum Werden bemerkt wurde, daß Nichts und Sein nicht so aus dem Dasein hervorgehen können, daß zu dem Inhalte desselben etwas hinzukommen müßte, um die eigenthümlichen Arten des Nichts und Sein zu bilden, sondern daß, durch diese

Entgegensetzung innerhalb des Daseins, das Entstehen und Vergehen, die in ihrer Bestimmtheit das Dasein bilden, verloren gehen, und nur das durch die Vermittelung beider gewonnene Neue, den Inhalt von Nichts und Sein miteonstituirt.

Haben wir nun in dem Werden Nichts und Sein vermittelt und aus Entstehen und Vergehen das Dasein entwickelt, so bleiben nun noch die Gegensätze des Nichts und Entstehens und des Sein und Vergehens übrig, die als solche ebenso ihre Vermittelung erwarten. Fassen wir zunächst Nichts und Entstehen ins Auge, so erhalten wir durch die Zusammenfassung von beiden den Begriff des Anfangs. Es ist ein sehr gewöhnlicher Irrthum, den auch Kant in seinen Antinomien begangen hat, und den Hegel nicht weniger theilt, wenn man dem Anfange schon das Sein zuschreibt. Wenn jener behauptet, daß der Anfang ein Dasein sei, dem eine Zeit vorhergeht, in der das Ding nicht war, so ist das eine sehr rohe und ungenaue Auffassung, abgesehen davon, daß der Begriff der Zeit hier ebenso wenig hergehört, wie bei allen bisher abgeleiteten Begriffen. Aber auch Hegel trifft die Sache keinesweges, wenn er den Anfang als Beispiel für die Anschauung der Identität von Sein und Nichts aufführt. Denn bei genauerer Betrachtung muß sich sogleich ergeben, daß in dem Anfange das Ding auf keine Weise ist, sondern nur entsteht. Es ist zugleich Nichts und es entsteht. Weder der eine noch der andre Begriff für sich drückt es aus, sondern nur beide vollkommen in einander gedacht. Dabei geht das verloren, was das Nichts vom Dasein hat, und ebenso das, was in dem Entstehen vom Werden herkommt, nur das, was ihren reinen Gegensatz zu einander bildet, geht in den Proceß ein und bildet den neuen Begriff. Deshalb ist nun

auch Anfang weder Dasein noch Werden, sondern Uebergang aus diesem in jenes. So wie es das Werden verläßt und in das Dasein treten will, fängt das Ding an, es fehlt ihm von dem Werden das Sein und von dem Dasein das Vergehen. Deshalb erhält nun auch der Anfang seinen Gegensatz an der Vermittelung von Sein und Vergehen, die in dem Begriffe des Bestehens gegeben ist. Dieses ist Sein, das immerwährend vergeht, aber trotz seines Vergehens immer Sein bleibt; so hat es seinen Inhalt an beidem, so aber, daß beide nicht getrennt oder irgendwie nur neben einander und an einander aufgefaßt werden dürfen. Mit dem Dasein hat es das Vergehen gemein, aber es schließt das Entstehen aus sich aus und eben dadurch tritt es auch dem Anfang gegenüber. Mit dem Werden stimmt es überein in Beziehung auf das Sein, aber das Nichts hat es nicht in sich. So ist es also ebenso wenig Werden als Dasein, aber Uebergehen aus diesem in jenes. Das Bestehen hat weder Anfang noch Ende, und ebenso wenig hat der Anfang ein Bestehen, beide stehen sich absolut gegenüber und schließen sich gegenseitig aus.

So stehen nun die vier Begriffe Werden, Dasein, Anfang und Bestehen in einem ähnlichen Verhältniß des Gegensatzes unter einander, wie die ursprünglichen vier Begriffe Nichts, Sein, Entstehen und Vergehen. Anfang selbst als Identität von Nichts und Entstehen liegt in dem Uebergange vom Werden zum Dasein, Bestehen ist Uebergehen von Dasein in Werden, so daß das Sein immer vergeht, und auf diese Weise vermitteln sie sich unter einander. Der letzte Begriff aber, in welchen nun alle zusammengehen, ist der Begriff der Ewigkeit, und dieser somit die erste Bestimmung für das Absolute, für welches alle bis-

her entwickelten als einseitige und mit dem Gegensatz behaftete sich nicht schickten. Häufig wird der Begriff der Ewigkeit mit dem des Bestehens verwechselt und von ihr gesagt, daß sie ein Sein ohne Anfang und Ende sei. Dabei wird dann im Allgemeinen jenes Bestehen gemeint, das als solches den Anfang absolut ausschließt, aber ihn eben darum schlechthin sich gegenüber hat und deshalb das absolute nicht sein kann. Das ist vielmehr der wahre Begriff der Ewigkeit, der sich als Vermittelung beider Gegensätze ergiebt, so daß der Anfang das ganze Bestehen in sich schließt, und umgekehrt. Die Welt ist ein solches Bestehen ohne Anfang, in der alles Dasein seinen Anfang nimmt, eben deshalb aber ist sie nicht ewig, sondern nur Gott ist es, der über diesen in der Welt sich findenden Gegensatz erhaben ist, und in dem die Welt, als dem absoluten Anfang, selbst ihr Bestehen findet. So ist nun die Ewigkeit andrerseits Vermittelung von Werden und Dasein, so daß sie weder durch den einen noch durch den andern dieser Begriffe erfaßt wird, sondern nur durch die absolute Identität beider. Die Welt ist das Werden alles Daseins, aber Gott, als der ewige, steht darüber, als das Dasein, welches das Werden nicht mehr an sich, sondern in sich hat, und dadurch die Quelle alles Werdens und Daseins selbst ist. Wird Gott der todte Begriff des Daseins zuertheilt, so ist es natürlich, daß im Gegensatz dagegen, der lebendige Begriff des Werdens sich geltend macht und für eine wahrere Auffassung des Absoluten gehalten sein will, aber das Göttliche widerstrebt ebenso sehr der einen Einseitigkeit, wie der andern, es stößt sowohl die langweilige Ruhe des Dasein, wie die unruhige Bewegung des Werdens von sich ab, und hat seine Lebendigkeit nur in dem alles in sich fassenden Begriffe der Ewigkeit.

So hätten wir denn nun in diesem kleinen Systeme alle Momente des Sein zusammen, wie sie in den Begriff der Ewigkeit aufgehen und von ihm aus ihr Licht und ihr Leben empfangen. Erst nun lassen sie sich in diesem Zusammenhange vollkommen übersehen, wie sie sich frei und mannigfaltig aus einander entwickeln, und in vollständiger Ordnung erscheinen, so daß wir dreist behaupten können, daß erst in ihnen allen der Begriff des Sein im allgemeinern Sinne des Worts vollkommen erschöpft sei und daß außer ihnen kein andres Moment desselben sich finden lassen dürfte, das nicht darin vollständig enthalten wäre.

Und in der bestimmten Stellung derselben gegen einander ist auch ihre Definition so vollständig gegeben, daß eigentlich jede andre Erläuterung derselben eine unnütze Zuthat oder vielmehr eine Verwirrung durch andre nicht zur Sache gehörige Vorstellungen wäre. Die Philosophie hat keine andre Sprache als die des Systems, und darin eben hat sie jenen unendlichen Vorzug vor der Darstellung aller übrigen Wissenschaften, daß sie in demselben ihre vollkommene Bestimmtheit besitzt. Alles Rhetorische und Bildliche würde durchaus von dem Wesen ableiten, und selbst jedes weitere Urtheil könnte nur den unendlichen Reichthum der Gedanken, der schon in diesem kleinen Systeme liegt, auf eine Anzahl von Ableitungen und Sätzen beschränken, die sich allerdings durch die Reflexion darüber machen lassen, ohne daß jedoch die Gesammtanschauung, die nur in dem Einblick in das Ganze liegt, dadurch gefördert würde. Im Systeme aber hat jeder Begriff diese Bestimmtheit, daß er nicht ebenso gut auch für etwas Anderes gelten könnte, wie es denn wesentlich als ein Mangel der Auffassung Hegels bezeichnet werden muß, wenn er, nachdem er das Werden

als Identität von Sein und Nichts gefunden, auch Anfang und Dasein, Entstehen und Vergehen als solche Beispiele derselben Identität aufführt, wodurch natürlich das unbefangene Bewußtsein irre daran werden muß, ob es denn wirklich mit dieser Identität ernst gemeint sei. Ist Nichts und Sein in seiner Identität Werden, so kann auch diese Identität nirgends anders vorkommen, als wo Werden ist, jeder andre Begriff ist eben damit etwas Anderes, und muß als solches durch das System näher bestimmt werden, wie sich denn auch in unsrer Ableitung diese andern Bestimmungen als vollkommen verschieden von jener Identität erwiesen haben. Freilich wird man es vielleicht für eine Starrheit ausgeben, so an der Bestimmtheit der Begriffe festzuhalten, aber diese wird durch die Beweglichkeit und Lebendigkeit der Beziehungen der Begriffe unter einander, wie sie durch die feste Ordnung des Systems gegeben ist, vollständig aufgehoben. Es mag ein gewisses Interesse haben, die gefundenen Begriffe auch in Bildern und Beispielen zu verfolgen und überall Parallelen und Aehnlichkeiten aufzusuchen, aber die Philosophie muß sich diesem Ausschweifen der Einbildungskraft nicht überlassen, sondern in dem ruhigen Fortschritt des einfachen Gedankens die Stelle im System erwarten, wo auch diese Begriffe eingeordnet werden müssen, und dann erst ihre gehörige Geltung erhalten können, während sie an jedem andern Orte nur dazu dienen können, das Denken auf Abwege zu führen.

In dem kleinen System der bisher entwickelten neun Begriffe, die als solches ein abgeschlossenes Ganze bilden, hat sich der Begriff des Sein im höhern Sinne des Worts, als die Zusammenfassung aller dieser Momente, vor unsern Augen vollständig entwickelt. Damit ist es nun möglich,

dieses Ganze selbst ebenso als einen Theil eines höhern Ganzen aufzufassen, das sich, unsrer Methode zufolge, auf keine andre Weise wird ableiten lassen, als das bisherige, so daß dieses kleinere System sich als die Grundlage und als Grundtypus des ganzen Systems betrachten läßt. Es ist, genauer genommen, allerdings ein Mangel, das Ganze mit demselben Ausdruck zu bezeichnen, der in demselben als ein Theil vorkommt, aber es ist schwierig, in der Sprache einen solchen Reichthum von Wörtern zu finden, die der Entwickelung des Systems folgen, und willkürlich, Ausdrücke geradezu zu erfinden, die in der Bildung der Sprache selbst sich nicht unmittelbar ergeben. Der Mangel selbst aber wird auch aufgehoben durch die Bestimmtheit des Systems, die dem Namen selbst erst seine vollkommene Bedeutung giebt. Hegel giebt den ersten Begriffen, die zum Theil hier entwickelt sind, schon die Bezeichnung der Qualität, von der wir hier noch ganz abzusehen haben, wie sie denn auch bei ihm erst hineinkommt durch die weitere Entwickelung des Daseins zum daseienden Etwas, die wir als eine unmotivirte ansehen müssen, zu der wir erst später gelangen werden. Die ersten Begriffe aber, in denen wir uns hier noch ganz befinden, haben durchaus nichts Qualitatives an sich, sondern können nur als Momente des Seins bezeichnet werden.

Gehen wir nun davon aus, so wird sich dieses Sein als die allgemeine Zusammenfassung der bisher entwickelten neun Begriffe ebenso weiter behandeln lassen, wie der erste einfache Begriff selbst, d. h. ein anderes System wird ihm gegenübertreten, das ebenfalls aus neun Momenten besteht, dessen einzelne Begriffe den einzelnen Begriffen des ersten parallel und gegenüber stehen. Die so entgegengesetzten

Systeme werden sich wieder vermitteln, und zwar so, daß auch die in ihnen gewonnenen Begriffe sich unter einander vermitteln; sie werden dann weiter ebenso aus einander gehen und sich wieder vermitteln, bis wir endlich ein neuntes System erhalten, das alle übrigen in sich enthält, und dessen einzelne Momente die in allen früheren gegebenen auf dieselbe Weise in sich vermitteln. Derselbe Proceß, den wir vorher im Kleinen befolgt haben, setzt sich hier nur im Großen fort und der letzte gefundene Begriff, der wieder ein Ausdruck des Absoluten ist, faßt die in den letzten Begriffen der frühern acht Systeme gefundenen Ausdrücke für das Absolute nur zu einer höhern Einheit zusammen. Es kann hier nicht der Ort sein, diese Systeme wirklich abzuleiten, wir setzen sie deshalb, zur genauern Anschauung des Ganzen, einfach her, uns darauf berufend, daß die einfache Aufstellung der Begriffe in ihrem Zusammenhange für die Auffassung des Einzelnen vollkommen genügen muß, und es einer weitern Ausführung überlassend, die Ableitung selbst zu rechtfertigen.

Sein

Nichts	Sein	Werden
Entstehen	Vergehen	Dasein
Anfang	Bestehen	Ewigkeit

Quantität

Vielheit	Einheit	Zahl
Ganzes	Theil	Quantum
Grad	Maaß	Totalität

Qualität

Mannigfaltigk.	Einfachheit	Uebergang
Etwas	Anderes	Bestimmtheit
Identität	Unterschied	Vermittlung

Wesen

Position	Negation	Verhältniß
Attraction	Repulsion	Indifferenz
Inhärenz	Accidenz	Substanz

Erscheinung

Aeußeres	Inneres	Erscheinung
Inhalt	Form	Existenz
Dingheit	Eigenschaft	Realität

Wirklichkeit

Möglichkeit	Nothwendigk.	Wechselwirk.
Causalität	Zufälligkeit	Wirklichkeit
Grund	Bedingung	Selbstständigk.

Subject

Spontaneität	Receptivität	Thätigkeit
Thun	Leiden	Zustand
Kraft	Widerstand	Ich

Object

Zusammenhang	Fürsichsein	Relativität
Allgemeines	Besonderes	Einzelnes
Unendliches	Endliches	Absolutes

Geist

Ideelles	Reelles	Idee
Abstractes	Concretes	Begriff
Transscendenz	Immanenz	Geist.

Bei einer Vergleichung der hier aufgestellten Kategorien mit den in dem Hegelschen Systeme gegebenen würden sich die Verwandtschaft und die Abweichungen leicht ergeben. Wie es natürlich ist, überwiegt die Verwandtschaft in der Entwickelung und Zusammenstellung der allgemeinern neun Systeme, die Abweichungen finden sich dagegen besonders und durchgehend in den einzelnen Momenten, aus welchen diese bestehen. In jener Beziehung haben wir nur hervorzuheben, wie der Begriff der Qualität, den wir von dem des Seins getrennt haben, erst nach dem Begriffe der Quantität seine Stelle erhalten konnte, da aus der Gegenüberstellung der einzelnen Momente sich leicht zeigen wird, wie die Qualität nur als Vermittelung von Sein und Quantität auftreten kann. Wenn Hegel dagegen den Begriff des Maaßes als Identität von Qualität und Quantität aufstellt, so scheint uns diese ganze Stellung einerseits nur darauf zu beruhen, daß Hegel schon für das Sein den Begriff der Qualität vorweggenommen hatte und so eines andern zur Vermittelung bedurfte, andrerseits aber auf der eigenthümlichen Beziehung der Qualität auf die Quantität, vermöge welcher jene diese immer in sich schließt. Haben wir so aber die Qualität als Vermittelung von Sein und Quantität, so hat das Maaß, wie wir glauben, seine natürliche Stellung als Moment der Quantität erhalten, da wir das Qualitative an demselben nicht finden zu können gestehen müssen, sein Gegensatz zum Grade aber auf den ersten Blick einleuchtet und sein Inhalt als Vermittelung von Einheit und Theil sich einfach darstellt.

In dem Folgenden ist der Fortschritt durch Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit, Subject und Object derselbe, und nur in dem letzten Systeme haben wir bei der Vermittelung von

Subject und Object über den Begriff der Idee, die bei Hegel das Letzte und Höchste ist, hinausgehen zu müssen geglaubt, indem diese Vermittelung nur in dem Geiste wahrhaft gegeben ist, die Idee aber darin nur die Stelle eines einseitigen Momentes einnimmt. Diese Aenderung ist eine der wesentlichsten nicht nur an sich für die Bestimmung dieses Begriffs, sondern damit auch für die ganze folgende Entwickelung des Systems und für die Auffassung der Philosophie überhaupt. Daß Hegel der Idee diese bedeutende Stellung angewiesen hat, scheint aus der ganzen Richtung seiner Philosophie hervorzugehen, und hier am besten die Einseitigkeit derselben zu bezeichnen. In ihr ist der Geist nur gefaßt nach der Seite der forttreibenden, den gegliederten Zusammenhang bildenden Thätigkeit, wo ihr dann der absolute Begriff gegenüber steht, den Hegel viel zu untergeordnet in die Sphäre der Subjectivität hineingesetzt hat, da er ja selbst im Hegelschen Sinne ebenso sehr objectiv ist, und daher auch sonst von ihm in einem ganz andern und höhern Sinne gebraucht wird, als er es seiner Stellung nach in der Entwickelung des Systems dürfte. Das Schwankende in dem Gebrauch desselben bei Hegel, indem er ihn oft der Idee gleichstellt, zuweilen sogar derselben vorzuziehen scheint, ist einerseits ein Zeugniß dafür, wie die wahrere Stellung zur Idee ihm selbst unmittelbar zum Bewußtsein kommt, wo er nicht durch das Formale der Ableitung gebunden ist, andrerseits aber doch, wie das genauere Verhältniß des Gegensatzes und das Uebergehen desselben in das Transcendente und Immanente, woraus sich der Geist als Vermittelung dieser vier Elemente herausstellt, ihm nicht deutlich geworden ist. Von welcher Wichtigkeit es aber ist, den Begriff des Geistes als die letzte der Kategorien aufgefunden zu haben

und ihm nicht erst eine abgesonderte Stellung in dem dritten Theile der Philosophie zu geben, wird sich erst später bei der ferneren Entwickelung des Systems ergeben, indem es dadurch nothwendig den ganzen ferneren Verlauf und die eigentliche Aufgabe der Philosophie bestimmen muß, wie sich denn diese auch schon hier dadurch zu erkennen giebt, daß sie Gott zunächst, gleichsam seinem Sein nach, als Geist zu fassen gedrungen ist, nicht als bloße Idee.

Eine größere Abweichung zeigt sich jedoch in der Entwickelung und Bestimmung der einzelnen Momente, wie dies nothwendig aus der Verschiedenheit der Methode folgen muß. Es liegt nämlich, wie wir schon oben gesehen haben, im Wesen der Hegelschen Ableitung, daß sie im Allgemeinen den Fortschritt richtig trifft, und wo dies nicht der Fall ist, liegt es weniger in dem Charakter der Methode selbst, als in einer fehlerhaften Anwendung derselben, die im Ganzen mehr darauf beruht, daß das Denken den Inhalt noch nicht vollständig überwältigt hat, und über die Gegensätze, welche die Grundlage des ganzen Fortschritts bilden, nicht hinreichend klar ist, ein Mangel, der die Methode nichts angeht, sondern in dem vorbereitenden Denkprocesse seinen Grund hat, wenngleich sich andrerseits nicht läugnen läßt, daß die Unbestimmtheit, mit welcher die Gegensätze aus dem indifferenten Begriffe abgeleitet werden, auch hier störend einwirken muß. Aber von größerer Bedeutung wird es sein, daß, wenn auch die Ableitung wirklich fortschreitet, doch in der Methode nicht das Maaß des Fortschritts liegt, und daher im Einzelnen die Begriffe sich näher oder entfernter liegen werden, womit auch das zusammenhängt, daß keine Sicherheit in Beziehung auf die Vollständigkeit der in den einzelnen Systemen abgeleiteten Begriffe gegeben ist. Daher fehlen in der Hegel-

schen Ableitung einmal eine Menge von Begriffen, die von der größesten Wichtigkeit sind, andrerseits sind viele hineingekommen, die darin gar nicht ihre Stelle finden können, und einige sind sich so synonym, daß sie nur als fortgesetzte Spaltungen der einzelnen Momente erscheinen können, andre sich so fremd, daß der Uebergang gar nicht einleuchten will. Was aber von dem größesten Gewicht bleibt, ist dies, daß immer die letzten Momente, welche als Ausdrücke für das Absolute in jeder Sphäre gelten müssen, unberücksichtigt bleiben, und der Fortschritt daher nur als eine ununterbrochene Kette von Gegensätzen erscheint, in welcher ein Ring unmittelbar in den andern eingreift, und der daher auch die gemachten Einschnitte und Gliederungen eigentlich nur äußerlich und zufällig sind, während bei unsrer Construction sie sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.

Dagegen wird das Schematische in der Anordnung der Begriffe, wie wir sie gegeben haben, auf den ersten Blick einleuchten, indem die einzelnen Momente eines jeden Systems den entsprechenden der übrigen vollkommen parallel sind, der Fortschritt im Ganzen aber dem Fortschritte der einzelnen Elemente eben so gemäß ist. Und doch ist diese Anordnung nicht ein äußerlicher Schematismus, dem die Nothwendigkeit des Fortschritts geopfert ist, sondern sie ergiebt sich vielmehr nur aus der Strenge der Ableitung, die gar nicht erlaubt, seitwärts auszuweichen, vermöge der immerwährenden Beziehungen, welche durch die doppelten Gegensätze und ihre Vermittelungen gegeben sind, und sich stets unter sich corrigiren und nach allen Seiten hin ihre Probe aushalten müssen. Denn nicht nur findet dasselbe Gesetz der Ableitung in den einzelnen Momenten der einzelnen Systeme unter sich Statt, sondern auch die parallelen Momente der

verschiedenen Systeme stehen unter eben diesem Gesetze und lassen sich auf dieselbe Weise aus einander ableiten, so daß ein großartiger Zusammenhang entsteht, der für das Denken einen unendlichen Reichthum von Gedankenbestimmungen schafft, indem sich dasselbe, ungeachtet der Nothwendigkeit des Fortschritts, in der größesten Freiheit bewegt. Wir setzen auch diese Gestaltung des Systems einfach her, indem erst dadurch der feste Organismus desselben deutlich hervortreten wird, zugleich hoffend, daß auch ohne weitere Ausführung und Erklärung die strenge Gesetzmäßigkeit der Ableitung und Anordnung nach ihren Gegensätzen und Vermittelungen erkannt werden wird. Namentlich aber machen wir aufmerksam auf die Begriffs-Momente, welche sich als die Idee constituirend ergeben, im Verhältniß zu denen, welche den Geist bilden; es wird sich hier durch eine einfache Anschauung herausstellen, welche Begriffe in dem Hegelschen System, in welchem die Idee die Stelle des Absoluten einnimmt, nothwendig die Oberhand gewinnen mußten, aber zugleich auch, wie eine Weltanschauung, die Alles nur unter diesem Gesichtspunkt der Idee faßt, durchaus eine einseitige wird. Erst der Geist, der die absoluten Momente aller frühern kleinern Systeme in sich aufnimmt, kann der Schlußpunkt des Ganzen sein und als solcher Ausdruck für das Absolute werden, indem er die Gegensätze von Idee und Begriff, von Transcendenz und Immanenz in sich vermittelt.

Ideelles			Reelles			Idee		
Nichts	Vielheit	Mannichfaltigk.	Sein	Einheit	Einfachheit	Werden	Zahl	Uebergang
Position	Aeußeres	Möglichkeit	Negation	Inneres	Nothwendigk.	Verhältniß	Erscheinung	Wechselwirkg.
Spontaneität	Zusammenhg.	Ideelles	Receptivität	Fürsichsein	Reelles	Thätigkeit	Relativität	Idee

Abstraction			Concretion			Begriff		
Entstehen	Ganzes	Etwas	Vergehen	Theil	Anderes	Dasein	Quantum	Bestimmtheit
Attraction	Inhalt	Causalität	Repulsion	Form	Zufälligkeit	Indifferenz	Existenz	Wirklichkeit
Thun	Allgemeines	Abstraction	Leiden	Besonderes	Concretion	Zustand	Einzelnes	Begriff

Transcendenz			Immanenz			Geist		
Anfang	Grad	Identität	Bestehen	Maaß	Unterschied	Ewigkeit	Totalität	Vermittlung
Inhärenz	Dingheit	Grund	Accidenz	Eigenschaft	Bedingung	Substanz	Realität	Selbstständigk.
Kraft	Unendliches	Transcendentes	Widerstand	Endliches	Immanentes	Ich	Absolutes	Geist.

Wenn übrigens der Zusammenhang und die Gesetzmäßigkeit der Beziehungen in dieser Ableitung nicht an allen Stellen auf gleiche Weise in die Augen springt, so liegt dies zum Theil in der Sprödigkeit der Sprache, welche häufig für den Gedanken, der an einer bestimmten Stelle eintreten muß, nicht das vollkommen adäquate Wort herleihen will, eine Schwierigkeit, mit welcher das philosophische Denken immer in hohem Grade zu kämpfen hat. Andrerseits soll auch nicht geläugnet werden, daß hier und da das Denken selbst noch nicht zur vollständigen Klarheit und Deutlichkeit in Beziehung auf den Stoff selbst gelangt ist. Denn dies ist wohl offenbar, daß das speculative Denken mit seiner Methode erst dann recht wirksam auftreten kann, wenn durch die vorhergehende Arbeit und Anstrengung des Denkens überhaupt der Stoff gehörig vorbereitet ist. Daraus ergiebt sich eine Bemerkung, die von größester Wichtigkeit ist für das Verhältniß des speculativen Denkens zu dem empirischen und gewöhnlichen. Die Speculation bewegt sich in der Ableitung und Vermittelung der Gegensätze, deshalb aber setzt sie voraus, daß dieselben in ihrer vollen Schärfe gegeben sind, und dies ist erst das Resultat des empirischen Denkens, das sich mit dem chaotisch gegebenen unförmlichen Denkstoff erst abarbeiten muß, ehe das philosophische sich darin zurecht finden kann. Deshalb darf die Speculation auch das gewöhnliche Denken auf keine Weise herabsetzen, da sie ganz und gar auf demselben ruht. Wie der geschickteste Baumeister aus unbearbeitetem Material kein vollendetes Bauwerk aufführen kann, so müssen auch alle übrigen Wissenschaften erst der Philosophie vorarbeiten, und wehe dem speculativen Denker, der sein Werk beginnen will, ehe die Gedanken schon gewissermaaßen fertig ihm überliefert sind und er sie vollstän-

dig beherrschen kann; er möchte leicht, wie der unpraktische Baumeister, seinen Arbeitern ein Lächeln abzwingen. Da gilt es dann eher, das Unzureichende der Mittel anzuerkennen und es frei auszusprechen, daß die Zeit noch nicht gekommen ist, um das Werk ganz vollendet hinzustellen, oder aber die Runzeln und Höcker, die es deshalb an sich trägt, offen zu gestehen und kein Hehl daraus zu machen. Der Methode und dem System aber kann dies keinen Eintrag bringen, da eben in ihrer Freiheit die Möglichkeit liegt, einzelne Stellen unvollendet zu lassen und die leeren Räume zu bezeichnen, ohne daß der ganze Organismus seine Festigkeit verliert und aus einander fällt. So sehr aber die Speculation in ihrer Thätigkeit dadurch abhängig erscheint von der vorbereitenden empirischen Wissenschaft, so sehr ist sie doch in dem Resultate ihres Wissens frei gegen diese, indem sie mit demselben jene beherrscht, und für ihre Vollendung erst die letzte Kritik abgiebt, so daß alles übrige Erkennen am Ende doch auf die Philosophie hinweist, und in ihr, als der letzten Instanz, erst ihre rechte Befriedigung findet, das, Werk selbst aber die mühevollen Anstrengungen der empirischen Arbeit nicht mehr verräth. In diesem allmälig vorschreitenden, den Stoff überwältigenden Denken der Empirie liegt aber auch die allmälige Bildung der Sprache, weshalb das speculative Denken erst die vollkommen entsprechenden Ausdrücke für ihre Begriffe finden kann, wenn jener Proceß vollständig abgeschlossen ist. Deshalb wird es immer ein Zeichen des noch nicht vollendeten vorbereitenden Denkens sein, wenn die Sprache dem speculativen Denken nicht die ädäquaten Bezeichnungen an die Hand giebt, und nur auf eine willkürliche Weise würde sie es vermögen, selbst Ausdrücke zu schaffen, die nicht schon durch das gewöhnliche Den-

ken hinreichend vorbereitet sind, wenngleich auf der andern Seite nicht geläugnet werden kann, daß sie der ganzen Sprachbildung erst die rechte Sanction giebt, indem auch sie erst in dem abgeschlossenen System zu ihrer völligen Vollendung gelangt.

Diese Vorbereitungen des empirischen Denkens sind nun in dem bisher Entwickelten allerdings schon am weitesten vorgerückt, im Vergleich mit allem Uebrigen, was Gegenstand der Philosophie werden kann; der Stoff ist selbst an und für sich ein weniger roher, das Denken hat in demselben eigentlich nur sich selbst anzuschauen, da Alles, was sich bis jetzt herausgestellt hat, nur Momente des Geistes selbst sind, der in ihrer Identität sein Bestehen hat, und aus dem sie sich alle entwickeln. Denn alle acht Systeme gingen in dem letzten Systeme des Geistes zusammen und fanden darin ihre Vermittelung; so sind sie selbst nur die Elemente, in denen er zur Erscheinung kommt. Wir haben darin den ersten Theil der Philosophie beendigt, den wir mit dem Namen der Metaphysik bezeichnen müssen, und der in so fern der Hegelschen Logik entspricht, die ebenfalls eigentlich eine Metaphysik sein will. Metaphysik ist sie aber erst in Wahrheit, insofern sie den Begriff des Geistes entwickelt und die Kategorien zu Tage fördert, die in ihm enthalten sind. Denn die Kategorien selbst sind nichts Anderes, als die Formen, in denen der Geist in die Erscheinung tritt, und die deshalb auch allem Denken zum Grunde liegen, welches das Geistige an den Dingen sich zur Anschauung bringt. Dem Denken selbst aber müssen wir eine höhere Bedeutung zuschreiben als dem Begriffe des Geistes an sich, wie er hier in der Metaphysik sich entwickelt, indem es erst eine besondere Bestimmtheit desselben ist, die hier ihre Stelle noch nicht finden kann, sondern

in ein anderes Gebiet hineingehört, das wir sogleich kennen lernen werden. Eben deshalb möchten wir aber auch nicht einmal den Ausdruck „Gedanke" von diesen Kategorien gebrauchen, da er immer schon eine Beziehung zu dem Denken selbst hat, und damit ein Resultat vorweggenommen wird, wovon wir in diesem Zusammenhange noch nichts wissen können. Bis jetzt haben wir nur erst gesehen, daß alles bisher Gefundene die bestimmten Momente des Geistes sind, wir haben aber noch nicht erfahren, daß der Geist Denken ist; sollte sich dieses späterhin ergeben, so wäre dann freilich auch damit gesetzt, daß das Denken sich in diesen Formen des Geistes bewegen müsse, aber hier muß dies noch ganz unentschieden gelassen werden. So aber werden wir auch die Logik nicht mit der Metaphysik identificiren können, wie Hegel es gethan hat; wir werden allerdings behaupten müssen, daß sie auf dieser ruht, wie alles Weitere in der Philosophie durch sie erst begründet wird, aber wir werden auch sehen, wie noch andre Momente hinzukommen müssen, aus denen heraus erst der Begriff des Denkens sich entwickelt, auf welchem jene Wissenschaft sich erbaut.

Wenn wir aber in dem Bisherigen die reinen Formen des Geistes kennen gelernt haben, so können wir nun das ganze Gebiet wieder als eine Einheit zusammenfassen und von ihr aus nach unsrer Methode ebenso weiter operiren, wie wir es bis jetzt gethan haben. Dem Geist nämlich tritt die Natur als vollkommener Gegensatz gegenüber und entwickelt sich ebenso durch neun Systeme hindurch, die denen des Geistes vollkommen parallel und entgegengesetzt sind. Der erste dem Sein entsprechende ist der des Raumes, welcher ebenso das Fundament ist, auf dem die Natur ruht, weshalb Alles, was nicht als räumlich gefaßt

werden kann, aus diesem Gebiete absolut ausgeschlossen bleiben muß. Der Raum aber geht fort zur Materie und dann zur Vermittelung von beiden, dem Körper; dieser trennt sich in die Elemente des Chemismus und geht zuletzt über zu den Formen des Mineral-, Pflanzen- und Thierreichs, in welchem letzteren sich die Natur vollendet. In dem Charakter aber der noch lange nicht zu ihrem Ziel gekommenen empirischen Naturwissenschaft liegt es, daß hier noch viel offene Stellen gelassen werden müssen, wo das speculative Wissen nur noch in Ahnungen sich fortbewegen kann. Nur eigentlich die drei ersten Stufen der Natur, wie sie oben angegeben sind, lassen sich mit Bestimmtheit ableiten, während die übrigen noch für das philosophische Wissen fast in einen undurchdringlichen Schleier gehüllt sind. Die Chemie ist zwar schon weit vorwärts gegangen, und sie wird zunächst ein Object der Speculation werden können, bis jetzt aber sind ihre Resultate immer noch zu äußerlich und wollen nicht in den Begriff aufgehen. Zwar zeigt sich bei ihr hier und da hervorstechend das Element des Gegensatzes und der Vermittelung, an welches sich das Denken anknüpfen kann, aber immer noch ist zu viel Chaotisches, beziehungslos Nebeneinanderstehendes in ihr, was sich einer vollkommenen Auflösung und Durchdringung mit dem Gedanken entgegensetzt. Für die letzten Formen der Naturreiche selbst aber ist noch gar nicht einmal das Princip gewonnen, aus welchem die empirische Wissenschaft hervorgehen könnte. Denn bei der ganzen Betrachtung haftet man bis jetzt noch immer an dem Begriff des Organismus, der, wie wir sehen werden, noch gar nicht in das Gebiet der Natur hineingehört, und beschreibt nur die Gestalt, Eigenschaften und Thätigkeiten desselben. Da ist es denn die Philosophie, die mit ihrem Systeme wenigstens den leeren Ort bezeichnet, der auszufüllen

ist. Hier muß noch erst eine Wissenschaft geschaffen werden, ähnlich der Chemie, welche bis jetzt noch gar nicht geahnet zu werden scheint, wie die Chemie früher nicht geahnet wurde; es muß eine neue Beziehung entdeckt werden, welche die Materie und das Körperliche an sich hat, wodurch sie sich zu dem Mineral der Pflanze und dem Thier bestimmt, ganz abgesehen davon, daß sie dadurch fähig werden, einen Organismus zu bilden, es muß das eigentlich innere Wesen derselben erst bestimmt werden, welches diesen Organismen zum Grunde liegt und wodurch auch erst die Unterscheidung derselben möglich sein wird, die bekanntlich bisher durch die Beziehung auf den Organismus immer nur eine äußerliche, die Sache selbst nicht treffende gewesen ist. Die Fortschritte der organischen Chemie werden auch hier vielleicht bald die Bahn brechen, aber freilich muß auch der Boden der Chemie selbst verlassen werden, wenn wirklich das Ziel erreicht werden soll, indem ja diese nur Uebergang dazu sein kann. So lange aber wird die Natur immer die schwache Seite der Philosophie bleiben, an deren Betrachtung sie nicht herangehen darf, ohne zu Dichtungen und Phantasiegemälden Veranlassung zu geben, von denen sich diejenigen lächelnd abwenden müssen, welche mit Ernst die mühevolle Arbeit unternommen haben, der Natur ihre Geheimnisse zu entlocken.

Die ganze Schwierigkeit beruht aber nur auf dem vollkommenen Gegensatze, in welchem sich Natur und Geist befinden; dadurch ist aber auch die Aufgabe gestellt, beide zu vermitteln in einen neuen Begriff, und dies kann kein andrer sein, als der Begriff der Welt, die somit den dritten Theil der Philosophie bildet. Was ist die Welt anders, als die begeistete Natur, als die Vermittelung des Geistigen und Räumlichen. Ihr Princip ist die Zeit, die zu Ort und Be-

wegung fortschreitet, Gestalt, Leben und Organismus aus sich entwickelt, und zuletzt in Seele, Bewußtsein und Denken sich abschließt. Hier erst ist die Stelle, wo das Dieses und das Individuelle geschaffen wird, wo der Weltorganismus sich bildet, in dem alle Dinge ihre Bestimmtheit erlangen und sich fortentwickeln, in welchem im Allgemeinen der Begriff der Bewegung herrscht, der in dem Mechanismus, dem Organismus und dem denkenden Bewußtsein seinen verschiedenen Ausdruck findet, und in welchem sich der Weltgeist anschauen läßt.*) Diese Trennung von Welt und Natur und der Begriffe des Räumlichen und Zeitlichen, auf denen sie beruht, mit der größesten Bestimmtheit festzustellen, erscheint für die Philosophie von der größesten Wichtigkeit, indem erst dadurch die Natur sowohl wie die Welt ihre eigenthümliche und vollkommene Bedeutung erhalten. Die Natur hat keine Gestalt und kein Leben, sie ist kein Organismus, alles dies erhält sie erst in der Welt, dadurch, daß der Geist in sie hineintritt; als Natur ist sie nur diese verschiedenartige Materie, die der Geist beseelen kann, und der er deshalb auch bedarf, wenn er sich einen Organismus geben will. Erst in diesem Begriff der Welt hat man aber auch die Stelle, wo der Pantheismus gewissermaßen seine Berechtigung findet, und dadurch, daß man ihr frei ins Angesicht

---

*) Hier ist auch der Punkt, wo wir uns an die genialen logischen Untersuchungen Trendelenburg's anzuschließen gedrungen fühlen, welche das Denken in die genaueste Beziehung zu dem Begriff der Bewegung setzen, wenngleich wir ihr nicht so den Charakter der Unmittelbarkeit beilegen und sie vor die Begriffe von Zeit und Ort stellen können, sondern sie erst als Vermittelung dieser beiden Begriffe anzusehen genöthigt sind.

schauen kann und erkennen, was sie eigentlich ist, wird man auch den Pantheismus überwinden können, wenn es als möglich erscheint, über sie hinauszugehen.

Diese Möglichkeit aber ergiebt sich nach unsrer Methode sogleich. Denn ist die Welt Vermittelung von Geist und Natur, so ist sie damit auch die Indifferenz, aus welcher zwei neue Gegensätze hervorgehen werden, die selbst die andre Seite bilden zu dem Gegensatz von Geist und Natur. Diese aber finden wir, wenn wir den doppelten Uebergang betrachten, welcher durch den ersten Gegensatz von Geist und Natur gesetzt ist, der Geist kann Natur werden, die Natur Geist. Fassen wir das Erste zunächst ins Auge, so giebt dieses den Begriff der Person, welche die Grundlage der Moralität ist. Sie ist es, die in ihrem Willen sich die Natur aneignet, darin ihre Zwecke setzt, zu Handlungen sich gestaltet und in diesen sich selbst zur Vollendung bringt. So entwickelt die Moralität die Persönlichkeit durch die Begriffe der Freiheit, des Guten und der Tugend, läßt diese selbst aus einander gehen in ihre verschiedene Momente, und schließt sich dann ab in der Pflicht, dem Handeln und der Glückseligkeit, in der die Person ihre höchste Vollendung erreicht. Es ist nichts als das Uebergehen des Geistes in die Natur, der in den verschiedenen Momenten der Persönlichkeit diese beherrscht, und dies begründet somit den vierten Theil der Philosophie, den wir mit dem Ausdruck der Moral bezeichnen.

Ihm gegenüber tritt dann die andre Seite, nach welcher die Natur in den Geist übergeht. Als solche wird sie Sache im Gegensatze zu der Person, Symbol, in welchem sich der Geist in der Natur immer mehr abspiegelt und an welchem er als der persönliche sein Organ findet. Die Sache aber ist die Grundlage des Rechts im weitesten Sinne des Worts,

in welchem sie sich, die Person ausdrückend und vertretend, dieser gegenüber selbst Anerkennung verschafft, bis sie durch ihre fortschreitende Entwickelung selbst wieder zur Person wird und damit über die Grenzen des Rechts hinausgeht. Die Moralität handelt nur von der Persönlichkeit als solcher und kennt keine Spaltung in ihr, die Person sieht nur sich und ihre vernünftigen Zwecke außer ihr, erst dadurch, daß die Natur ihr gegenüber sich als eine Sache darstellt, welche zuletzt selbst zur Persönlichkeit sich erhebt, nimmt sie auch Personen neben sich wahr, und wird in ihrem Handeln durch diese mitbestimmt. Diese Beziehungen der Sachen unter sich und ihre Entwickelung zur Person constituiren das Recht, und an der Offenbarung des Rechts stellen sich ihr mit der Persönlichkeit selbst die andern Persönlichkeiten dar, weshalb die Person dem Rechte gegenüber erst wahrhaft sich der Persönlichkeit bewußt wird.

Damit ist aber schon die Vermittelung gegeben, durch welche der Gegensatz von Person und Recht sich auflöst und in ein höheres Gebiet, das der sittlichen Gemeinschaft übergeht, das wir nach einem in der wissenschaftlichen Sprache schon eingebürgerten Sprachgebrauch von der Moralität durch den Ausdruck der Sittlichkeit unterscheiden. Die Organisation dieser sittlichen Gemeinschaften, in welche alle Zwecke der freien Persönlichkeit aufgehen, und in welchem das Recht selbst erst wahrhaft zu seiner Bedeutung gelangt, indem es nicht mehr der Person gegenübertritt, sondern als das von ihr allein Gewollte erscheint, ist es dadurch eben erst, wodurch die individuelle Persönlichkeit mit der universellen sich ausgleicht und zur absoluten Persönlichkeit erhebt, in welcher die Freiheit, die das Fundament derselben an sich ist, erst zur vollkommenen Wahrheit sich verwirklicht. Dadurch bildet sich

dann die sittliche Welt, welche in Gegensatz tritt zu der oben entwickelten natürlichen Welt, in sich die Gesetze der Freiheit darstellend, wie jene auf den Gesetzen der Nothwendigkeit ruht. So hat die Sittlichkeit an jener ihr gegenüberstehenden Welt ihr Object, das in sich die unendliche Möglichkeit von Allem ist und darin der Freiheit die Mittel zu ihrer vollkommenen Verwirklichung darbietet, während ihre unabänderliche Ordnung der Herrschaft der Sittlichkeit keine Schranke setzt. Damit ist aber schon die Vermittelung der Gegensätze angedeutet, indem die Aufgabe gestellt ist, daß die Welt selbst einerseits sittlich werde, die Sittlichkeit andrerseits sich eine ihr adäquate Welt gestalte, in welcher sie vollkommen zur Erscheinung kommen kann.

Diese beiden Seiten der Vermittelung erhalten wir nun nach unsrer Methode noch genauer, wenn wir die andern Richtungen der Gegensätze, die bisher unberücksichtigt geblieben sind, mit einander zu einer höhern Einheit verknüpfen. Diese sind Geist und Moralität auf der einen Seite und Natur und Recht auf der andern. Was das Erste betrifft, so giebt es den Begriff der Religion, der wesentlich darauf beruht, daß der Geist Person wird und sich darin offenbart. So entwickelt sich hier zunächst der Begriff des sich offenbarenden Gottes als der Identität von Sein und freiem Willen, welches die ersten Momente im Geist und in der Moralität sind, und bestimmt sich dadurch, wie es uns scheint, auf die allein richtige Weise, daß sein Sein absolut identisch ist mit seinem Willen, d. h. daß das absolute Sein in ihm nur ist vermöge seines absoluten Willens und der absolute Wille nur vermöge des absoluten Seins, so daß beides gar nicht geschieden werden kann, wodurch auch der Gegensatz der Nothwendigkeit seines Seins und der Freiheit seines Willens

sich vollkommen aufhebt, so daß diese Nothwendigkeit in nichts Anderem ihren Grund hat, als in der absoluten Freiheit seines Willens. Und so ist auch die Religion in subjectiver Hinsicht nichts Anderes als das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit in der Identität mit dem der absoluten Freiheit, so daß diese selbst nur in dem Maaß gegeben ist, als jene im Bewußtsein vorhanden ist, und jene nur immer gefühlt wird als zu dieser hinführend. Einseitig gefaßt als bloßes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher dies vorzüglich hervorgehoben hat, oder als Bewußtsein der Freiheit, welche Seite von Hegel bestimmter herausgekehrt ist, würde die Religion immer wieder in die früheren Standpunkte zurückkehren, und mehr als bloße Natur oder als bloße Sittlichkeit erscheinen. Hier ist denn auch der Ort, wo im Gegensatz zu der Frömmigkeit die Sünde ihre Stellung findet, die in dem Gebiet des Sittlichen ihre Erklärung vergeblich sucht, und dieselbe nur in der Religion finden kann, wo denn auch der Begriff der Erlösung, in welchem das religiöse Gebiet sich abschließt, sich entwickeln muß. Wie denn dort sich die großen und schwierigen Fragen über das Verhältniß der Sünde zu Gott und ihre behauptete Nothwendigkeit entscheiden müssen, so können wir hier nur, ohne in die Sache tiefer einzugehen, wozu an dieser Stelle der Ort nicht ist, so viel behaupten, daß unsre Methode für die Möglichkeit einer Lösung dieses Problems ein günstiges Vorurtheil erwecken muß, als bei der Freiheit der Entwickelung und Ableitung der einzelnen Momente durch dieselbe, der Ort für einen Begriff gefunden werden kann, der, seiner Natur nach, von der Art ist, daß er zwar als existirend in dem ganzen System gedacht werden muß, ohne daß damit die Nothwendigkeit gegeben wäre, durch ihn hindurchgehen zu müssen. Wir haben ja nämlich oben

bei der Entwickelung unsrer Methode gesehen, wie die einzelnen Begriffe allerdings mit Nothwendigkeit aus einander hervorgehen und wie darin die Möglichkeit gesetzt ist, sie in ihrem Zusammenhange zu begreifen, aber zugleich auch erkannt, wie jedes einzelne Moment auf die mannigfaltigste Weise durch den Zusammenhang bestimmt ist und völlige Freiheit bleibt auf diese oder jene Art überzugehen, woraus sich begreifen läßt, wie der ganze Zusammenhang nicht bestimmt ist durch die Nothwendigkeit der einzelnen Momente, sondern diese vielmehr in der Nothwendigkeit von jenem ihre völlige Freiheit behalten, woraus namentlich für unsern Fall folgt, daß selbst der Erlöser, die Erlösung und die Heiligung begriffen werden können, ohne das Mittelglied der Sünde als nothwendig vorzustellen. Von welcher Wichtigkeit dies aber sein muß, liegt klar vor Augen, wenn man bedenkt, wie der Zustand der Erlösung und Heiligung nothwendig als ein höherer sich darstellt, als der der bloßen Unschuld und Sündlosigkeit, weshalb denn, wenn jene nur erst unter der Voraussetzung der Sünde bestehen könnten, dadurch immer die Nothwendigkeit der Sünde einen neuen Halt gewinnen würde, wie sie auch immer darauf basirt worden ist, wogegen, wenn sie auch als unabhängig von der Sünde betrachtet werden können, und schon aus dem Begriffe der Unschuld selbst folgen, damit jener Ansicht alles Fundament genommen ist. Und wie so die Erlösung begriffen werden kann, ohne die Sünde, so wird auch der Erlöser selbst begriffen werden müssen ohne die Sünde und hinwiederum die Erlösung aus ihm, da ja die Erlösung ebenso sehr Aufheben des bloßen Zustandes der Unschuld und Sündlosigkeit ist, als der Sünde selbst, und damit also der Erlöser seine Nothwendigkeit fände, selbst wenn die Sünde auf keine Weise existirte. Wir geben

dies hier nur als Andeutung, glaubend, daß aus der einfachen Betrachtung der Methode eine glücklichere Lösung des so schwierigen Problems sich als möglich erweisen wird, während wir den wirklichen Versuch einer solchen natürlich der bestimmteren Entwickelung der Religionsphilosophie selbst überlassen müssen.

Der Religion gegenüber tritt nun aber das Gebiet der Kunst, für welche wir aus der Betrachtung des Systems als Formel dies gewinnen, daß sie Vermittelung von Natur und Recht ist. So unmittelbar aufgefaßt, wird sich diese Verknüpfung vielleicht für einen Augenblick als seltsam erweisen, aber darin werden wir doch sogleich übereinkommen, daß die Kunst es mit der Gestaltung der Natur zu thun habe; nur das muß auffallen, daß diese gerade durch das Recht zur Kunst werden solle. Aber wenn wir recht beachten, was wir unter Recht verstanden haben, wird dies Auffallende bald verschwinden: Recht war nämlich das Geistwerden der Natur, indem sie, angeeignet durch die Persönlichkeit, Ausdruck und Symbol derselben wurde, und so nicht mehr als die chaotische Natur, sondern als die sittlich organisirte erschien. Das aber ist offenbar die Kunst, wo die Natur selbst ganz und gar durch diesen Proceß der Versittlichung hindurchgegangen ist, nun als reines Symbol des Geistes erscheint, alles Sinnliche verloren hat und für die Auffassung vollkommen durchsichtig geworden ist. Damit steht dann eben die vollendete Kunst gegenüber der Religion, daß sie die absolute Darstellung derselben ist; wie die Natur selbst dem Geiste gegenüber sich verhält, so auch die absolut sittliche Natur dem sittlichen Geiste, so daß die Kunst die Natur ist, an der die Religion zur vollendeten Darstellung gelangen kann. Damit aber eben ist sie auch als solche in ihrer Be-

stimmtheit der Religion gegenüber der entgegengesetzte Proceß, der nicht von der Seite des Geistes ausgeht, sondern von der Seite der Natur und des von ihr angeeigneten Geistes. Jedes in der Natur vollendete sittliche Ganze ist als solches nothwendig Kunstproduct, jede Organisation, in der sich der persönliche Geist ausspricht und darin zur Ruhe kommen kann; aber als Gegenstand des Rechts ist jede solche Production nur Mittel in der Reihe der Organisationen, das über sich selbst hinausstrebt und immer wieder in Anderem seine Befriedigung findet. Dadurch ist das Recht selbst der Natur entgegengesetzt, daß die Organisation nicht der Natur gemäß ist, sondern immer nur zu einer neuen Aneignung der Natur hinstrebt, um sie vollkommener zu beherrschen. Dieser Proceß ist aufgehoben in der Kunst, in ihr wird die Natur schlechthin beherrscht, und die Organisation ist nicht mehr Mittel zu einem andern Zweck, sondern Selbstzweck, die Natur ist gleichsam in dem vollendeten Kunstwerk zu dem geworden, was sie werden kann, sie ist ganz ihr selbst angemessen organisirt, ihre innere Seite ist vollkommen nach außen gekehrt. Darum ist der Standpunkt sowohl der bloßen Natur als des bloßen Rechtes in ihr aufgehoben und beide zu einer Einheit vermittelt, in welcher die Natur zu einem vollendeten Abdruck des sittlichen Geistes sich herausgearbeitet hat.

Hiemit kommen wir nun zu dem letzten Begriff, mit dem es die Philosophie zu thun hat, der als solcher zunächst die Vermittelung von Religion und Kunst sein muß, dadurch aber auch alle vorhergehenden in eine absolute Einheit zusammenschließt. Es ist dies der Begriff des absoluten Wissens im höchsten Sinne des Wortes, in welchem er auch als der höchste Ausdruck Gottes erscheinen muß. Damit wehren wir nun von vornherein das Mißverständniß ab,

welches den Begriff dieses absoluten Wissens etwa mit dem der Wissenschaft verwechseln könnte. Diese hat als Streben nach dem Wissen und insofern als eine Form des Handelns ihre Stelle in der Sittlichkeit, wo sie sich mit der größesten Sicherheit ableiten läßt; das absolute Wissen dagegen ist nur gesetzt in der vollendeten Verknüpfung von Religion und Kunst, in welcher beide selbst erst ihre absolute Vollendung erhalten. Erst in diesem absoluten Wissen ist das Sein Gottes in seiner ganzen Erhabenheit gedacht, von welcher Religion und Kunst nur die beiden Seiten seiner Erscheinung sind, indem er in der Religion nur betrachtet wird in seinem Verhältniß zum endlichen Geiste, in der Kunst als Offenbarung in der Natur; erst in dem absoluten Wissen ist er gegeben, wie er an und für sich ist in seiner ganzen Unendlichkeit und Absolutheit, aber damit auch ewig unerreichbar. Denn dies wird nun die letzte Folge sein, die wir aus unsrer Methode ziehen. Wie das absolute Wissen nämlich sich hier einerseits ergiebt als absolute Vermittelung von Religion und Kunst, so ist es dadurch auch ebenso andrerseits Vermittelung von Welt und Sittlichkeit. Die Welt ist jener absolute Proceß, durch welchen der Weltgeist immer mehr strebt, sich selbst zu erfassen und zum Bewußtsein über sich zu gelangen; so ist er das ewige Streben nach diesem Wissen, das in Gott gesetzt ist, aber es bleibt auch bei diesem Streben, das ewige Annäherung ist, ohne je das Absolute vollkommen erreichen zu können. Ebenso sucht auf der andern Seite die Sittlichkeit sich die Welt immer mehr in ihre Gewalt zu bringen, um sie zu beherrschen, und sie erreicht dies immer vollständiger in ihren sittlichen Organisationen und zuletzt in der Entwickelung der Wissenschaft, aber auch hier ist die absolute Herrschaft erst gesetzt in dem absoluten Wissen. In diesem also wird die

Welt vollkommen sittlich, wie auf der andern Seite die Sittlichkeit erst darin die Welt vollkommen organisirt hat und beherrscht. Daher ist denn das absolute Wissen die vollkommene Vermittelung von Welt und Sittlichkeit, so daß beide darin in ihre absolute Einheit zusammengegangen sind. Damit ist aber auch andrerseits gesetzt, daß, so lange die Welt noch Welt ist, auch in ihr das absolute Wissen nicht gegeben sein kann, sondern immer nur das Streben nach ihm, und ebenso, so lange die Sittlichkeit noch Sittlichkeit ist, nur Wissenschaft in ihr sich finden wird, aber kein absolutes Wissen. Nun ist aber die Welt selbst im immerwährenden Uebergange zur Sittlichkeit und die Sittlichkeit im Uebergange zur Welt, worin eben die beiden andern Seiten der Gegensätze, Religion und Kunst, ihre Bedeutung haben, und so ergiebt sich denn auch, wie diese Annäherung und Vereinigung mit Gott als dem absoluten Wissen ewig vermittelt ist durch die Religion und die Kunst, als die beiden Wege, auf welchen die Vereinigung beider nur möglich ist.

Damit schließt sich unser System nun vollständig ab, indem dadurch aufgewiesen ist, wie Gott als absolutes Wissen die Vermittelung aller in der bisherigen Entwickelung zu Tage gekommenen Gegensätze ist. Eben dadurch ist er aber auch die Quelle, aus der alle diese Momente fließen, und die Macht, durch welche sie zusammengehalten werden und ihr reales Bestehen haben. So findet dieses letzte System selbst seinen Inhalt an den absoluten Formen, die wir in jedem einzelnen kleineren System schon als Ausdruck für den Begriff Gottes gefunden haben, durch welche daher nun zuletzt das Wesen desselben in Begriffe gefaßt werden kann' die ihn nach seinem Sein in den frühern Begriffen darstellen, um so hier zuletzt zusammen zu fassen, was sich als der

annähernde Ausdruck der werdenden Wissenschaft für den Begriff Gottes ergiebt, wodurch nun nothwendig dieses letzte System selbst die Probe gewährt für den ganzen Zusammenhang des Wissens, und die Stufe andeutet, in welcher es der Wissenschaft gelungen ist, der von ihr selbst aufgestellten Methode zu genügen, deren höchste Foderung wir nun erst recht einzusehen im Stande sein werden.

Die ganze Philosophie nämlich hat sich ergeben als aus neun Wissenschaften bestehend, die wir nun aufführen können als Metaphysik, Naturphilosophie und Kosmologie, Ethik, Rechtsphilosophie und Politik, Religionsphilosophie, Aesthetik und Encyclopädie der Philosophie, beruhend auf dem entwickelten System von:

Geist	Natur	Welt
Moralität	Recht	Sittlichkeit
Religion	Kunst	Wissen.

Diese neun Stufen, welche zuletzt in der Encyclopädie alle zusammengehen, haben sich entwickelt nach unsrer Methode, vermöge welcher ein ursprünglicher Gegensatz vermittelt wird, diese Vermittelung als Indifferenz wieder in zwei neue Gegensätze aus einander geht, welche die andere Seite zu den ursprünglichen bilden und wieder sich vermitteln, wodurch nun die beiden Vermittelungen selbst als einseitig und entgegengesetzt sich darstellen und noch zwei andere Vermittelungen neben sich haben, welche die noch unvermittelten Seiten der Gegensätze in sich vereinigen, bis sie zuletzt alle in einen absoluten Begriff zusammengehen, der alle Gegensätze in sich vereinigt und der eigentliche Quell und Ursprung derselben ist. Jede dieser neun Wissenschaften zerfällt aber selbst ebenso in neun kleinere Systeme, die ganz nach derselben Methode sich ableiten und ordnen, und jedes dieser kleinern Systeme bildet wiederum neun Begriffe, die den Inhalt derselben

weiter ins Einzelne fortentwickeln. Die Foderung unsrer Methode ist nun, daß diese neun Begriffe durch das ganze System hindurch vollkommen parallel seien, daß z. B. die in der Metaphysik entwickelten sich entsprechend in jeder der andern Wissenschaften finden, und daß auch die in jedem kleinsten Systeme sich findenden ein Bild abgeben für die an den gleichen Orten in allen übrigen Systemen sich findenden Begriffe. Aber nicht nur dieses allein, sondern diese parallelen Begriffe werden auch ebenso in dem Verhältniß des Gegensatzes und der Vermittelung stehen müssen, wie die Methode es an jeder Stelle verlangt, so daß aus irgend einem in einer Wissenschaft gegebenen Begriffe sogleich mit voller Freiheit zu dem in der andern Wissenschaft parallelen Begriffe müßte übergegangen werden können, und zwar so, daß alle in den neun Wissenschaften entsprechend genommenen Begriffe in demselben Verhältniß unter einander stehen müßten, das die Methode verlangt.

Erst in dieser vollkommenen Parallelität hätte das System der höchsten Foderung der Methode vollkommen genügt, und damit wäre dann auch das absolute Wissen selbst erreicht. Denn dann würden erst die absoluten Begriffe, die in dem letzten System sich vereinigen, vollkommen klar den ganzen Zusammenhang, der in der Wissenschaft geschaffen worden wäre, darstellen, und es wäre das absolute Kunstwerk hergestellt, das in sich in der höchsten Mannigfaltigkeit und Freiheit einen so durchsichtigen Zusammenhang und eine so vollendete Organisation gewährte, daß kein Theil weggenommen werden könnte, aber auch kein Theil zugesetzt, ohne das unendliche Ebenmaaß zu zerstören, womit dann auch gewiß die vollkommenste Ueberzeugung gegeben wäre, daß aller Inhalt schlechthin darin wäre.

Insofern ist also das letzte System oder die Encyclopädie der Philosophie selbst der Prüfstein, in welchem Grade diese Foderung erreicht ist oder nicht, die Risse, welche das unvollkommene Gebäude durchziehen, und die Lücken, welche der unvollendete Bau an sich trägt, verrathen sich hier auch dem unerfahrenen Auge mit der größesten Leichtigkeit; aber möge man deshalb nicht geringschätzig herabsehen auf das Werk und über die Unvollkommenheiten und Lücken das bereits Geschaffene übersehen; denn unermeßlich ist die Arbeit des Baues, und mit den vereinigten Kräften Aller bringen Jahrhunderte doch nur einzelne Bausteine hinzu, und die ganze Zeitlichkeit muß sich abmühen in dem Trachten nach der Ewigkeit. Ist es daher auch nicht möglich, den absoluten Gott je zu erreichen, ihn in einen adäquaten Begriff zu fassen und diesen in seiner ganzen Fülle anzuschauen, so ist doch schon das Ergreifen eines einzigen Moments, in dem er sich offenbart, und die Gewißheit der Erkenntniß, daß man es recht erfaßt hat, ein Resultat, das alle Anstrengung belohnt.

In der Mathematik führt jeder Satz seine unmittelbare Gewißheit mit sich, unabhängig davon, daß andre Sätze sich noch entwickeln und die ganze Möglichkeit der Combination erschöpft ist, und darin eben liegt die Evidenz, daß die Gewißheit nicht umgestoßen wird durch etwa hinzukommendes neues Wissen. Die philosophische Methode muß dies ebenfalls anstreben, wenn sie evident sein soll, damit, wenn auch das Wissen nicht vollständig ist, sie dennoch sicher sei, daß ein Nachkommendes nicht ihren frühern Bau zerstöre. Wir glauben, durch unsre Methode dies zu bewirken, indem das Abschließen eines Systems für sich selbst möglich ist, ohne daß noch der Zusammenhang gewußt werde mit den übrigen;

aber freilich wird das ganze Wissen erst vollendet sein, wenn Alles zusammenpaßt und sich gegenseitig auf einander bezieht. Deshalb können dann einzelne Theile bis zur vollkommenen Evidenz gebracht werden, wenn auch andre noch nicht ausgefüllt sind und wirklich angeschaut werden, und es wird in dieser Hinsicht immer darauf ankommen, mit dem Ausbau nicht zu voreilig fortzuschreiten, damit nicht Irrthümer und Unwahrheiten entstehen, wenngleich diese bei unsrer Methode selbst nicht die Gefahr bringen, da sie durch die fortwährende Probe der gegenseitigen Beziehungen sich immer sogleich herausstellen müssen. Andrerseits liegt aber darin auch die Möglichkeit des Fortschritts zu Gebieten, worin diese Evidenz noch nicht so unmittelbar ist, wenngleich das so Gewonnene immer nur als eine vorläufige Annahme, in der noch nicht der rechte Ausdruck gefunden ist, seine Bedeutung haben wird. Und darin liegt der Vorzug der philosophischen Methode vor der mathematischen, daß sie immer die Punkte genau angiebt, wo und von wo aus ein Fortschritt zu bewirken ist, indem das Ganze ein in sich geschlossenes System ist, in dem das Fehlende sich auf das Leichteste offenbart, und in dem die Fäden klar da liegen, die den neuen Knoten schürzen sollen.

Vergleichen wir nun unser nur in Kurzem angedeutetes System mit dem Hegelschen und Schleiermacherschen, so wird auch hier dasselbe Resultat sich zeigen, was wir bisher immer gefunden haben, daß es eine Vermittelung beider ist. Was nämlich zuerst das Hegelsche betrifft, so zerfällt ihm die Philosophie in die drei Theile der Logik, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, als der Wissenschaft von der Idee an sich, von der Idee in ihrem Andersein und der Idee in ihrem Zurückgekehrtsein aus dem Andersein in sich. Diese Theilung hängt mit der Dreitheilung der Me-

thode wesentlich zusammen, indem der einfache Gegensatz von Gedanke und Natur sich in dem Begriffe des Geistes vermitteln soll. Fassen wir nun diese drei Theile im Allgemeinen auf, so entsprechen sie wesentlich unsern drei ersten Theilen des Geistes, der Natur und der Welt, und wir behaupten damit, daß Hegel in seinem System eigentlich nicht über den Begriff der Welt hinausgekommen ist. Es kommen zwar in der Hegelschen Lehre vom Geiste auch die Begriffe von Recht, Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion, Philosophie, welche die übrigen Theile der Philosophie bei uns constituiren, vor, aber sie sind doch hier in einer untergeordneten Bedeutung genommen und stehen, wenn man sie näher betrachtet, vollkommen unter der Potenz der Welt. Wir finden hier dasselbe, was wir schon öfter zu bemerken Gelegenheit hatten, daß Hegel, vermöge seiner Methode, den richtigen Fortschritt angiebt, aber daß die Begriffe nicht in ihrem wahren Verhältniß und ihrer wirklichen Bedeutung zu Tage kommen, weil das andre Element, das der Anordnung fehlt, wodurch erst das Maaß in den Fortschritt hineinkommt, und die Gegensätze erst ihre volle Bestimmtheit und Abgrenzung unter einander erhalten, weshalb denn auch dieselben Begriffe, die fast in derselben Folge von uns entwickelt werden, doch durch ihre Stellung eine ganz andere Bedeutung erhalten. Dies geht recht deutlich daraus hervor, wenn wir sehen, wie der Staat, als das höchste Gebiet der Sittlichkeit, in die Weltgeschichte endet, und Kunst, Religion und Wissen selbst nur in der Form der geschichtlichen Entwickelung gefaßt werden. Als solche gehören sie aber der Welt an und ihrem Werden, es sind nur Formen des sich entwickelnden Weltgeistes, nicht die absoluten Begriffe selbst. In der Philosophie, der Religion, Kunst und des absoluten Wissens hat die Wissenschaft abzu-

leiten, was sie an und für sich sind, nicht wie sie der weltgeschichtlichen Entwickelung angehören, sie haben die absolute Religion, die absolute Kunst und das absolute Wissen aufzuzeigen, nicht die geschichtlichen Formen, in denen sie sich entwickelt haben, und die als solche der Philosophie der Geschichte angehören, welche in der Welt ihre Stellung hat. Damit hat das Hegelsche System in seiner Lehre vom Geist nicht das Höchste erreicht, was die Philosophie erreichen soll und kann, und Hegel scheint dies gewissermaßen selbst gefühlt zu haben durch die eigenthümliche Bedeutung, die er dem ersten Theil der Philosophie, der von der Idee handelt, vor dem letzten Theile der Philosophie, der des Geistes, zuschreibt. Es muß auffallen, wie er nur der Idee die absolute Wahrheit zuschreibt, wie er sie als den Begriff Gottes eigentlich ausdrückend überall für das Höchste ausgiebt, wie die Logik, die es mit ihr zu thun hat, als die Wissenschaft an sich dasteht, während Hegel sich zu scheuen scheint, ebenso hohe Ausdrücke von den Momenten des Geistes und selbst von der höchsten Form desselben der Philosophie zu gebrauchen. Und doch wäre es seltsam, wenn die Wissenschaft, über welche doch nach der Methode hinausgegangen werden muß, und die deshalb das Höchste nur in einer einseitigen Form enthalten kann, einen solchen Vorzug vor der folgenden und namentlich der letzten erhielte. Es scheint uns darin das Bewußtsein zu liegen, daß der sich immerfort aus sich selbst heraus entwickelnde Geist der Idee nicht vollkommen entsprechen könne, daß also der Geist in dem Wissen nicht, wie Hegel sich ausdrückt, das Zurückgekehrtsein der Idee in sich sei, sondern nur das Zurückkehren als ein werdendes, das sich auf keinem Punkte genügt und daher auch keinen Frieden bei sich findet. Dies erklärt sich aber vollkommener erst nach

unserer Methode und nach unserem System, indem ja jeder einfache Gegensatz, wie wir gesehen haben, den ersten Begriff nicht vollkommen zu erschöpfen im Stande ist. Jeder Begriff hat zwei Gegensätze, und durch beide wird er erst vollkommen ausgedrückt; es ist daher natürlich, daß die Vermittelung des einfachen Gegensatzes auch nicht den ersten Begriff vollständig erschöpfen kann, sondern daß ein Inhalt in ihm verborgen bleibt, der gar nicht zum Bewußtsein kommt. Deshalb ist nun auch in der Philosophie des Geistes bei Hegel die Idee, wie sie in der Logik entwickelt ist, nicht vollständig gegeben, sondern sie bleibt ein Höheres diesem gegenüber, wenngleich sie nach der einen Seite hin durch das Hindurchgehen durch die Natur und durch die Entwickelung in den Formen des Geistes sich selbst höher emporgeschwungen hat, aber auch eben nur nach der einen Seite hin, weshalb denn in der andern Richtung der Proceß fortgesetzt werden muß, der sie wahrhaft wieder zu sich zurückführt.

Diese andre Seite ist es nun, welche Schleiermacher vorzüglich herausentwickelt hat. In seiner Dialektik nämlich scheidet er das ganze Gebiet der Philosophie, seiner Viertheilung gemäß, in Physik und Ethik, beruhend auf dem fließenden Gegensatz von Natur und Vernunft, und ihnen gegenüber in Dialektik und Mathematik, darstellend die Idee des Wissens unter den isolirten Formen des Allgemeinen und des Besondern. Bei der gedrängten Kürze, mit welcher diese Theilung am Schluß gleichsam nur beispielsweise gemacht wird, läßt sich nicht recht anschauen, in welcher Beziehung diese Wissenschaften, genau genommen, unter einander stehen, und namentlich, wie die Mathematik, hier in einem sehr weiten Sinne gefaßt, zur Dialektik sich verhalten soll. Wie wir schon oben Gelegenheit hatten, zu bemerken,

daß die zweiten Gegensätze nicht mit voller Evidenz aus den ersten sich ableiten, so tritt dies auch hier wiederum ein, indem sich nicht recht begreifen läßt, welche Bedeutung der Unterschied des Allgemeinen und Besondern der Natur und Vernunft gegenüber behaupten könne und, wie das mathematische Wissen, gerade diesen Charakter des Besondern darstelle. Geht uns aber hier die klare Anschauung ab, so ist die Wiederaufstellung und Fixirung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, von Physik und Ethik, wie er schon in der alten Philosophie sich mit Bestimmtheit herausentwickelt hatte, von der größesten Wichtigkeit, und man wird versucht, auch nach alter Weise mit der Dialektik als dem Dritten zu jenen sich zu befriedigen. Dieser Gegensatz von Natur und Vernunft, auf welchen bei Schleiermacher durchgehend das bedeutendste Gewicht gelegt wird, kommt bei Hegel zu keiner Geltung, weil die Sittlichkeit selbst unter die Potenz des Natur- und Weltprocesses begriffen wird, und darin ganz aufgeht. Das Entgegengesetzte findet bei Schleiermacher Statt. Denn obgleich er den Unterschied von Natur und Vernunft mit der größesten Bestimmtheit als das ganze Wissen theilend setzt, so geht doch, vermöge seiner ganzen Betrachtungsweise, die Natur in der Vernunft unter, und das Ethische hat vor dem Physischen einen absoluten Vorrang. Er kann die Natur nicht an und für sich betrachten, sondern immer nur, wie sie sich als Object der Sittlichkeit darbietet, wie sie ganz Vernunft werden soll, und wenn er auch die entgegengesetzte Richtung festhält, daß die Vernunft Natur werde, was ist es anders, als das in die Erscheinung Treten der Sittlichkeit? Die Natur hat ihm keine Bedeutung für sich ohne die Sittlichkeit, sie ist gleichsam für ihn nur da, um die verschiedenen Richtungen von dieser aufzuzeigen und das

Gebiet derselben zu theilen. Daher hat denn auch seine ganze weitere Entwickelung der Philosophie im Einzelnen sich der Seite der Ethik zuwenden müssen, und es ist wohl nicht bloß seine individuelle Persönlichkeit und die besondere Richtung seiner Studien gewesen, die dieses Resultat hervorgebracht hat, sondern es lag schon in seiner Methode mit Nothwendigkeit vorgebildet. Selbst wenn er die Physik hätte ausbilden können und wollen, würde sie immer den Weg eingeschlagen haben, aufzuweisen, wie in ihr ein Material sei, an der die Sittlichkeit zur Erscheinung kommen könne, und wie die Gesetze der Natur denen der Ethik entsprächen. Dies hat Schleiermacher in seiner Sittenlehre, da, wo er den Begriff derselben der Natur gegenüber entwickelt, bestimmt genug ausgesprochen, und vornämlich in der interessanten academischen Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz erscheinen beide als vollkommen in einander übergehend und eigentlich nur als eine Wissenschaft.

Sehen wir nun aber noch genauer zu, so hat in der Ethik die Lehre vom höchsten Gut bei Schleiermacher das größeste Uebergewicht und die beiden andern Begriffe der Tugend und Pflicht, die zwei mit jener coordinirte Wissenschaften bilden sollen, treten hinter jene sehr in den Hintergrund zurück, und erscheinen gleichsam nur als Hülfswiswissenschaften zu ihr. Nicht allein, daß sie Schleiermacher nur mit wenigen Strichen entworfen hat, während jene den eigentlichen Inhalt der Sittenlehre ausmacht, so ist auch ihre Ableitung parallel mit der Lehre vom höchsten Gut nur sehr lose zusammenhangend, und man kann sich nicht recht überzeugen, daß sie das ganze Gebiet des Sittlichen vollständig theilen. Schleiermacher hat es bei ihrer Anordnung nicht zu der gewöhnlichen Schärfe seiner Architectonik gebracht, nach

welcher sich die einzelnen Theile aus doppelten Gegensätzen, die sich bestimmt ausschließen, ergeben. Namentlich aber erscheint die Begründung der Pflichtenlehre neben der Tugend und dem höchsten Gut am schwächsten, wie sie denn auch von ihm am unentwickeltsten gelassen ist. Vergleichen wir die drei Theile der Sittenlehre aber mit der unsrigen, so entsprechen sie der Moralität, dem Recht und der Sittlichkeit im engern Sinne des Worts, nur daß die Moralität den Begriff der Tugend nur als einzelnes Moment und daneben das ganze Gebiet der Pflicht und eine Menge von andern Begriffen enthält, welche die sittliche Persönlichkeit constituiren, das Recht aber als die objectivirte Seite der Pflicht angesehen werden kann. Die Lehre vom höchsten Gut aber steht ganz parallel unsrem Begriffe der Sittlichkeit im engern Sinne, und enthält vollkommen die Momente in sich, die Schleiermacher dort aufstellt, nur daß außerdem die Vermittelungen hinzukommen, die jener vermöge seiner Methode nicht berücksichtigt hat.

Ist nun die Sittlichkeit bei Schleiermacher vorzüglich in der Lehre vom höchsten Gut begründet, so ist die Natur, die dieser gegenübersteht und wie sie hier gefaßt wird, wesentlich der Begriff der Welt, wie wir ihn ebenfalls der Sittlichkeit gegenüber gefunden haben, die Natur, wie sie in dem Processe des Werdens gedacht ist, als Ineinander von Geist und Natur, nur daß Schleiermacher den Unterschied zwischen dem Geist an sich und der sittlichen Vernunft nicht macht. Seine Natur ist daher auch, wie unsre Welt, die gestaltete und fortwährend sich gestaltende, nicht die Natur, wie wir sie im Gegensatz zu dem Geist und damit als die Grundlage der Welt gefaßt haben, und sie geht ebenso, wie unsre Welt, durch die Beziehungen des Mechanischen und Organischen zu

dem Bewußtsein fort, in welchem sie sich an die Sittlichkeit anschließt, und den Uebergang zu ihr bildet. Die Verwechselung aber von Geist an sich und sittlichem Geist bedingt es, daß Schleiermacher den Gegensatz zwischen Natur in dem angeführten Sinne und Sittlichkeit als einen fließenden betrachten muß, während wir in der Welt nur den Geist an sich als wirksam sehend, den Gegensatz zur Sittlichkeit als einen reinen ansprechen, der nicht durch einen bloßen Uebergang des Einen in den Andern aufgehoben werden kann, sondern einer wahren Vermittelung in unserm Sinne des Worts bedarf.

Sehen wir nun zuletzt darauf, wie Schleiermacher die vollkommene Identität von Physik und Ethik als die vollendete Wissenschaft mit dem Namen der Weltweisheit bezeichnet, so muß es auch klar werden, wie diese unserm absoluten Wissen entspricht, das ebenfalls Vermittelung von Welt und Sittlichkeit ist, wie wir oben gesehen haben. Der Unterschied zwischen dieser Weltweisheit und unserm absoluten Wissen geht aber aus der Art und Weise, wie beide Gegensätze sich zu einander verhalten, und wie sie sich vermitteln, hervor. Bei Schleiermacher nämlich ist das Ineinander ein Stehenbleiben auf derselben Stufe, in welcher nur die Begriffe sich völlig durchdrungen haben, so daß die Scheidung nicht mehr möglich und der Uebergang vollkommen vollbracht ist, unsre Vermittelung dagegen ist ein vollkommenes Aufgehobensein der beiden Gegensätze in einem höhern Dritten, das die einseitige Form beider abgestreift hat. Daher bleibt denn das Wissen bei ihm durchaus ein ethisches, das nur die Natur vollkommen beherrscht, und sie schlechthin überwunden hat, und eben deshalb ist es auch nur ein Wissen der Welt, nicht ein Wissen Gottes, weil darin nur die Welt das Object des

subjectiven Thuns der Sittlichkeit ist. Andrerseits ist aber damit auch diese Einheit nie realisirt gegeben, sondern nur in der wissenschaftlichen Gesinnung als Grund und Quell alles Wissens, weil sie in der Wirklichkeit immer nur erscheint als relativer Uebergang des Einen in das Andre, und daher immer nur Natur und Sittlichkeit ist, keine von diesen unterschiedene Gestalt haben kann. Wir dagegen haben dem absoluten Wissen selbst eine wirkliche Stellung innerhalb des Gebietes der Philosophie geben müssen, in welcher es die Welt und die Sittlichkeit in bestimmten Formen vermittelt, die eine Anschauung von dem absoluten Wissen und damit einen Ausdruck für Gott selbst geben, wenngleich wir uns beschieden, das absolute Wissen selbst nicht absolut zu haben, in seiner ganzen Vollständigkeit und Vollendung. Wissen Gottes mußte es aber deshalb sein, weil die Welt nicht mehr das Object desselben war, noch die Sittlichkeit, sondern das, in dem beide ihren Ursprung und ihr Ziel finden, als das schlechthin über sie Hinausgehende. Gott ist das absolute Wissen, das absolute Wissen ist Gegenstand der Wissenschaft, aber nicht die Wissenschaft das absolute Wissen selbst.

Insofern entspricht daher das Schleiermachersche System im Allgemeinen unsern Begriffen von Welt, Sittlichkeit und absolutem Wissen, wie das Hegelsche dem von Geist, Natur und Welt, und wir konnten daher behaupten, daß die Schleiermachersche Anschauung die in der Welt stehen gebliebene Vermittelung des Hegelschen Systems nach der andern Seite fortgeführt habe, indem die Schleiermachersche Richtung gleichsam auf der, welche das Hegelsche System genommen, senkrecht steht. Sehen wir nun aber darauf, wie Schleiermacher das absolute Wissen nicht entwickelt, sondern nur als ein

nicht zu verwirklichendes Ideal in der Ahnung hat, andrerseits aber die Welt ihm ganz unter der Potenz der Sittlichkeit steht, so stellt sich das Verhältniß der Hegelschen zur Schleiermacherschen Philosophie einfach so, daß Hegel den Begriff der Welt im ausgedehntesten Sinne des Worts zum Gegenstand seiner Speculation gemacht hat, und zwar so, daß ihm der Begriff der Sittlichkeit selbst untergeordnet wird, Schleiermacher dagegen den Begriff der Sittlichkeit entwickelt und in diesen alles Uebrige hineinzieht. Und daraus ergiebt sich denn auch die verschiedene Auffassung, die beide dem Begriff des Wissens selbst geben, indem Hegel dasselbe als höchstes Bewußtsein, Schleiermacher dagegen als höchste sittliche That faßt zwei Momente, die beide im Wissen wirklich gesetzt sind, aber vermittelt werden müssen, wenn sie das absolute Wissen geben sollen, wie denn auch wir in dem Systeme der Welt diesen Begriff des Wissens als absolutes Denken, in dem der Sittlichkeit als höchste Wissenschaft finden, während erst in dem absoluten Wissen sich beide Momente vollkommen verknüpfen. Erst in diesem absoluten Wissen ist dann auch der Geist schlechthin in sich zurückgekehrt, um mich des Hegelschen Ausdruckes zu bedienen, so daß er nicht mehr hinter der Idee zurückbleibt und diese gewissermaßen noch einen Ueberschuß in sich behielte, durch welchen das ewige Werden des Wissens bedingt ist.

Ueberschauen wir nun unser System und die beiden Richtungen, in welche das Hegelsche und Schleiermachersche aus einander gegangen sind, so kann man allerdings sagen, daß Hegel die Seite der Objectivität vertritt, Schleiermacher die der Subjectivität; denn darin eben stehen sich ja Welt und Sittlichkeit gegenüber. Hegel hat den Weltgeist in allen seinen Momenten entwickelt, Schleiermacher die freie Persönlichkeit als die Grundlage, auf der alle Sittlichkeit ruht.

Deshalb hat denn auch Hegel, wenngleich er die Sittlichkeit in seine Welt hineinzieht, der Persönlichkeit nicht ihr volles Recht angedeihen lassen können und die Freiheit selbst unter die Potenz der Nothwendigkeit stellen müssen, wie, umgekehrt, Schleiermacher die Bedeutung des Geistes gegenüber der Sittlichkeit nicht gefaßt hat, sondern jenen immer in diese aufgehen läßt. Mit diesem Gegensatz einer objectiven und subjectiven Richtung ist aber auch sogleich die Einseitigkeit beider aufgezeigt, in welcher keine vor der andern einen Vorzug hat. Denn erst in der Einheit und Vermittelung von beiden ist das Absolute gegeben, das wir in den Formen der Religion, der Kunst und des absoluten Wissens aufgestellt zu haben glauben.

Wir müssen deshalb auch behaupten, daß so wenig Hegel wie Schleiermacher das Wesen dieser Begriffe an sich und in ihrem Verhältniß zu den übrigen Gebieten des Wissens richtig erkannt haben, und glauben eben darin ein Verdienst ansprechen zu können, daß wir ihnen die rechte Stellung und die wahre Bedeutung zuertheilt haben. Bei Hegel ist die Religion, die Kunst und das Wissen nur eine Geschichte der Religion, der Kunst und der Philosophie, und damit eine Entwickelung der endlichen Formen, in welchen sie in der Welt zur Erscheinung gekommen sind. Die Religion hat ihm denselben Inhalt wie die Philosophie, nur in der Form der Vorstellung; wie diese in der Form des Begriffs und die Kunst in der der Anschauung; es sind nur die verschiedenen Gestalten, in denen der Weltgeist in seinem Denken sich zum Bewußtsein kommt. Wie er den Begriff der Persönlichkeit in ihrem wahren Sinne nicht kennt, sondern sie immer mit Einzelwillen und einzelnem Bewußtsein verwechselt, so kann er auch kein Personwerden des Geistes, worauf alle Religion beruht, anerkennen, sondern er muß

die Persönlichkeit als eine Einseitigkeit aufgeben, indem natürlich das einzelne Bewußtsein in das allgemeine aufgehen soll. Die Religion aber ist nicht mehr bloß Bewußtsein, sondern als ein Höheres darüber hinausgegangen, oder, wenn man will, auf der andern Seite, die eben so ihre Richtigkeit hat, noch nicht Bewußtsein, sondern das allem Bewußtsein Vorhergehende. Ueber das Bewußtsein hinausgegangen ist sie, weil sie die Persönlichkeit in sich aufgenommen hat, die selbst über das bloße Bewußtsein hinausgeht; noch nicht entwickeltes Bewußtsein ist sie, weil sie nur noch unmittelbarer Geist ist, der die Natur noch außer sich hat, und darum noch nicht das Object besitzt, an welchem er sich zum Bewußtsein entwickeln kann. Eben dasselbe drückt Schleiermacher schön aus, wenn er die Religion weder ein Wissen nennt, noch ein Thun, sondern sie ins Gefühl oder Selbstbewußtsein setzt, mit welchem er ganz etwas Anderes ausgedrückt haben will, als man sonst darunter versteht, weshalb er denn auch so allgemein mißverstanden worden ist. Denn jenes Gefühl oder Selbstbewußtsein ist gar nicht Bewußtsein in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern vielmehr jenes Beisichsein des persönlichen Geistes, in welchem er von den Dingen der Außenwelt noch gar nichts weiß, und deshalb weder zum Denken noch zum Thun angeregt wird, aber die Kraft hat, in beides überzugehen, wenn er erregt wird, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist nichts Anderes, als der Ausdruck für dieses völlige Aufgegangensein der Persönlichkeit in den absoluten Geist. Aber indem eben Schleiermacher diese Seite der absoluten Abhängigkeit besonders hervorkehrt, vergißt er doch die andre Seite, vermöge welcher eben in der Religion die Persönlichkeit sich erst wahrhaft frei fühlt als Person in diesem Einsgewordensein mit dem Geiste. Daher bleibt ihm denn auch die Re-

ligion in der subjectiven Richtung, nach welcher sie nur etwas für die Person ist, nicht auch für Gott, und die Objectivität der Religion geht verloren. Dennoch aber muß anerkannt werden, daß Schleiermacher das Wesen der Religion nach dieser Seite weit tiefer erfaßt hat, als Hegel. Dies ist aber auch der Grund gewesen, weshalb er die Religion in das Gebiet der Philosophie, wie er es bestimmt, nicht hat aufnehmen können, sondern ihrer Wissenschaft, der Theologie, eine eigne Stellung der Philosophie gegenüber hat geben müssen. Denn, ist die Religion kein Denken oder Thun und geht sie über den Begriff der Welt hinaus, so kann sie auch in einer Wissenschaft, die es nur mit der Welt zu thun hat und wesentlich das Thun der Vernunft entwickelt, keine Stelle finden. Dabei liegt das richtige Gefühl zum Grunde, daß die Religion selbst ein Anderes ist zu Weltbewußtsein und Sittlichkeit, aber das Irrige beruht auf der Beschränkung, welche der Philosophie gegeben ist, indem sie ganz in das Gebiet der Sittlichkeit hineingezogen ist. Ebenso wie die Natur, wie die Sittlichkeit Gegenstand des Wissens ist, und damit als solche der Philosophie angehören, so ist auch die Religion nicht selbst Wissen, sondern gleichsam eine geistige Natur, die Object des Wissens werden kann und soll; die Religion als solche geht zwar über die Wissenschaft als Moment der Sittlichkeit hinaus, aber dessenungeachtet muß sie Gegenstand derselben werden können, wie die Kunst und das absolute Wissen selbst.

In der Philosophie kommt daher die Religion bei Schleiermacher nur vor in der Ethik und hier natürlich als ein Thun, als die die kirchliche Gemeinschaft bildende Thätigkeit, in welcher wir nur die Erscheinung derselben haben, nicht sie selbst. Ganz dasselbe gilt von der Kunst, die eben daselbst nur als Kunstübung auftritt, nicht als eigentliche Kunst; weshalb es denn Schleiermacher schwer fallen muß, eine Aesthetik zu Stande zu bringen, in welcher der Begriff des Schönen wirklich entwickelt werden könnte, und nicht bloß eine Zusammenstellung von Kunstregeln, die auf dem Gebiet der Ethik ihre Grundlage finden. Zuletzt aber die Wissenschaft selbst, wie sie nichts Anderes als das höchste sittliche

Handeln ist, so kann auch sie nicht über das Gebiet der Sittlichkeit hinaus. Die letzte Stufe, welche sie erreicht, ist die Dialektik, in welcher sie darüber zum Bewußtsein kommt, auf welche Weise wohl ein widerspruchsfreies Denken zu erzielen wäre, und auf welchem Wege man zum vollendeten Wissen gelangen könne. So giebt auch sie als Dialektik nur Kunstregeln, und zeigt, wie der gegebene Stoff architectonisch zu ordnen wäre, aber selbstständig den Inhalt sich zu schaffen und ihn vollkommen zu beherrschen vermag sie nicht.

So können wir denn zuletzt sagen, daß der Gegensatz von Welt und Sittlichkeit, der den Systemen beider Philosophen ihre Richtung gegeben hat, sich in den Methoden derselben auf ähnliche Weise abspiegelt. Die Hegelsche Methode gleicht dem Proceß der Welt, die in ihrer Entwickelung immer weiter fortschreitet, ihre frühere Gestalten negirt, um höhere an die Stelle zu setzen, die fort und fort neuen Inhalt aus sich gebährt, und darin sich immer mehr ihrer Kraft bewußt wird, um endlich zu einem absolut höchsten Begriffe zu gelangen, in welchem aller Inhalt gegeben ist und worin der Weltgeist sich rein und ohne alle Hülle anzuschauen vermag. Aber wie die Welt immer nur fortschreitet, ohne Maaß in ihrer Bewegung zu beobachten, sondern nur das Ziel im Auge habend, bald in größern, bald in geringern Evolutionen, bald scheinbar ruhend, bald hinwegstürmend über ganze Reihen von Mittelgliedern, so auch die dialektische Methode, die diesem Weltproceß nachgebildet ist. Da kommt dann die Architectonik, die auf der Gesetzmäßigkeit des Sittlichen beruht, dazu und bringt Ordnung hinein in dies ungestüme, maaßlose Treiben; ihr Gewissen sagt ihr, wie es hätte sein sollen, und sie geht nun an das in dem Bewußtsein Gegebene und durch den Weltproceß Entwickelte heran, und zeigt die ewigen Gesetze auf, nach denen sich der Inhalt entwickeln muß, und nach denen der Weltproceß selbst in seine Schranken zurückzubringen ist. So gestaltet sie nach ihrer Methode dann eine sittliche Welt des Wissens, über Zeit und Raum erhaben, als ein Ideal der Gesetzmäßigkeit und Ordnung, in welchem jeder Begriff seine wahre Stelle er-

hält und zu allen übrigen in das rechte Verhältniß gesetzt wird. Aber gebunden an die Welt durch ihren Gegensatz, kann sie auch nur ordnen, was diese zum Bewußtsein gebracht hat, sie bedarf immer einer Materie, die sie selbst nicht zu schaffen im Stande ist, und damit ist sie immer auf den Standpunkt der Kritik beschränkt, die Nichts selbstständig hervorbringt. Fortschritt und Ordnung, Ableitung und Kritik des Inhalts sind daher die Angelpunkte, um welche sich beide Methoden drehen, und beides war es, was wir in unsrer Methode vereinigten, indem wir sie zu einer schöpferischen machten, die in jedem Augenblick durch ihren Fortschritt zugleich ordnete, und durch ihre Anordnung so fortschritt, daß jedes neu Abgeleitete auch die Probe und Kritik des Andern wurde. Damit aber ist sie dem absoluten Wissen verwandt, welches, als Vermittelung von Welt und Sittlichkeit, die Ideen in ewiger Ordnung schafft, aus welchen sich die ganze Welt und alle Gesetze der Sittlichkeit entwickeln.

In diesem absoluten Wissen, welches nun der höchste Ausdruck Gottes ist, ist auch der Gegensatz von Pantheismus und Theismus vollkommen aufgehoben. Jener stellt das Absolute immer unter die Potenz der Welt als der höchsten Alles aus sich erzeugenden Kraft und des sich steigernden Lebens, diese unter den der Alles gestaltenden und ordnenden sittlichen Persönlichkeit und des Alles umfassenden und beherrschenden Willens. So aber schließen sich beide als gegenüberstehende Einseitigkeiten aus und erwarten eine sie zu gleicher Zeit beide in sich aufnehmende und die Gegensätze bindende Vermittelung. Denn der Pantheismus setzt Gott als den der Materie *immanenten* Geist, aus welcher Immanenz alles Leben und Bewußtsein hervorquillt, in immer neuen und höhern Evolutionen der als Keim zum Grunde gelegten absoluten Kraft, der Theismus dagegen betrachtet das Absolute als die höchste sittliche Persönlichkeit, die der materiellen Weltentwickelung schlechthin *transcendent* ihr das ewige Sollen vorschreibt, zu welchem jene nie hinanreicht. Damit aber setzen sich beide gegenseitig voraus, denn jener Proceß des sich ins Unendliche steigernden Lebens setzt

außerhalb seiner ein absolutes Sollen und ein letztes Ziel, ohne welches jenes ewige Werden nicht erklärt werden kann, und auf der andern Seite, jene sittliche Persönlichkeit verlangt sich gegenüber einen Stoff, welchem sie transcendent sein kann und den sie nach den ihr einwohnenden Gesetzen zu ordnen und zu gestalten vermag. Kurz, einen immanenten Geist kann es nur geben, wenn es zugleich einen transcendenten giebt, und ebenso umgekehrt, denn beide bestehen als solche nur durch den Gegensatz, und hält man an dem einen fest und schließt den andern aus, so ist man in der Einseitigkeit befangen, die sich selbst widerspricht und auflöst. Der immanente Geist ist aber kein andrer neben dem transcendenten, sondern beide sind eins, sie sind eben in dieser Einheit der absolute Geist, der nur als absolutes Wissen angeschaut und begriffen zu werden vermag. Denn als solcher ist er der Welt schlechthin immanent, die in dem ganzen Fortschritt ihrer Entwickelung nichts Anderes herausstellt als was ewig in ihm vorgedacht worden ist, aber zugleich ist er auch absolut transcendent, indem er in der vollendeten Fülle und unendlichen Ordnung seiner Ideen durchaus überweltlich ist und unerreichbar. In diesem absoluten Wissen ist aber Gott auch ebenso ewige Thätigkeit und lebendiges Prineip, wie er der ewig Befriedigte, schlechthin bei sich Seiende und in dieser Befriedigung in sich Ruhende ist. Denn nicht nur da ist lebendige Thätigkeit, wo noch ein unbefriedigter Zustand ist und ein Ziel bevorsteht, das erreicht werden soll; da hat ja die Thätigkeit immer noch zu ringen mit dem materiellen Widerstande, der sie relativirt und sie nicht vollkommen frei werden läßt; vielmehr wo die absolute Befriedigung eingetreten ist, ist die Thätigkeit auch erst am vollendetsten und geistigsten, und dies ist nur im absoluten Wissen gesetzt, in welchem der Geist in seiner absoluten Thätigkeit sich schlechthin genügt.

Wie aber nun in dem absoluten Wissen der Gegensatz von Welt und Sittlichkeit, von Immanenz und Transcendenz vollkommen aufgehoben und vermittelt ist, so stellt sich dieser Proceß der Vermittelung selbst dar nach seinen beiden Richtungen in den jenen beiden Gebieten parallelen Formen der

Religion und der Kunst. Denn beide beruhen eben auf dem Gegensatz von Immanenz und Transcendenz und der schlechthinigen Foderung nach Aufhebung desselben. Denn was ist die Religion anders, als das Bewußtsein über die Incongruenz und den Gegensatz des immanenten und transcendenten Geistes und die Sehnsucht, diesen Gegensatz so aufzuheben, daß der immanente sich zu dem transcendenten erhebt und sich mit ihm versöhnt, und was ist die Kunst Anderes, als das Herabrufen des transcendenten Geistes in das Immanente, so daß dieses sich mit jenem erfüllt und der vollendete Ausdruck desselben wird. Und so ist denn zu dem Absoluten auch nur zu gelangen auf eben diesen beiden Wegen, durch die Religion und durch die Kunst hindurch. Sie daher in ihrer rechten Bedeutung und Selbstständigkeit aufzufassen, gegenüber den Gebieten der Welt und der Sittlichkeit, muß die höchste Aufgabe jeder Philosophie sein, die das Wahre und Absolute wirklich zu erreichen strebt. Nicht läßt sich die Vermittelung von Welt und Sittlichkeit vollbringen und zum absoluten Wissen gelangen dadurch, daß man sie umgeht oder sie in die Welt oder Sittlichkeit selbst hineinsetzt, sondern nur dadurch, daß man ihre absolute Berechtigung anerkennt und den Weg betritt, den sie zu dem absoluten Geiste eröffnen. Erst dann, wenn recht erkannt wird, wie die Religion über die Welt erhebt und dann in lebendige Thatkraft übergeht, die als Kunst dem Göttlichen eine Stätte bereitet, in der es wohnen und angeschaut werden kann, wird auch das Absolute immer tiefer sich erkennen und begreifen lassen und damit die Einsicht gefördert werden, wie das Göttliche weder in der Welt noch in der Sittlichkeit adäquat sich findet, sondern hier eine Scheidewand gezogen ist, über welche hinaus es gesucht werden muß. Dann erst ist Gott Alles in Allem als der absolut Einzige, aus dem, durch den und zu dem Alles geschaffen ist.

Gedruckt bei C. Felsner.

Philos
G34837pr

George, Leopold
Princip und Methode der Philosophie.

652431

DATE

NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED